العتبة العباسية المقدسة

شهر صفر ١٤٣٨هـ / ٢٠١٦م - العدد (١١) - السنة الثالثة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية

العقيدة

العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

صفر ١٤٣٨هـ / ٢٠١٦م - العدد (١١) - السنة الثالثة

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحیم

قواعد النشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

الموقع الالكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الالكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الألكتروني للمجلة
aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد



بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

مع إشراق عام هجري جديد، وفي أفياء ربيعه الأول تتعاضد أعداد مجلة العقيدة في الصدور معلنةً قطافاً فكرياً جديداً يزخر بالعلم، ويتعاهد المسؤولية المعرفية في الذبّ عن حياض الدين والعقيدة، وترسيخ النهج الاستراتيجي وآفاقه الاستشرافية في التعامل مع قضايا العقيدة وتوظيفها في واقع أُمتنا وتفاعلها الحسّي.

ولئن كانت أصوات الانتصارات في المعارك الحربية العقيدية عالية تحرّر المكان والزمان من أرجاء بلادنا، فإنّ ذلك يشفع بتجذير الإيمان الخالص بأرواح عقيدية طيبة كريمة سفكت دماءها صادقة في سبيل إقامة دين الله تعالى على أرضه، وفي أسواط خلقه، داعية ومجسّدة توأمة العقيدة والحياة الطيبة، وما الحياة الطيبة الكريمة إلّا العقيدة الصحيحة، فهي الصراط الحميد ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ الحج: ٢٤.

في هذا العدد من المجلّة يتصدّر الغدير وأدلّته فاتحة البحوث والدراسات، وهو بحث مكمّل لحلقات ما سبق من حديث الغدير وآفاقه الواسعة في الفكر الإسلامي، وتأتي دراسة أركان العلم والمعرفة في بعدها القرآني وأثرها في بناء عقيدة الإنسان لتؤكّد نهج القرآن في التعامل مع الأدوات المعرفية والعلمية.

ويعقبها بحث نقدي لرأي باحث معاصر حول موضوع علم من أعلام الإمامية وتلميذ نابغ من نوابغ أصحاب أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، تحت عنوان (هشام بن الحكم) ورأيه في مسألة علم الإمام (عليه السلام).

ويأخذنا النهج النقدي المعرفي وتوظيفه في قراءات تراثية ومعاصرة مع بحث عابر لأجناس المفاهيم المادّية إلى ما هو فكري مجرد ومسألة تدبير الاحتضار من الموت البيولوجي إلى الموت السياسي، وتعقبه بحوث ومقاربات نقدية لبعض الآراء المعاصرة في الفكر الإسلامي كان عمادها نقد آراء محمد آراكون ونهجه المعرفي، ووقفت الدراسة الأخيرة عند نظرية نقد العقل العربي وتحليل ونقد بناها الفكرية.

هذه محصّلة العدد الجديد من العقيدة، نأمل أن يجد مكانه وأثره العلمي في واقع قرّائها ومتابعيها وفاعليتهم الفكرية والعقيدية.

مدير التحرير

حديث الغدير
بين أدلة المثبتين وأوهام المبطلين

السيد هاشم الميلاني

الحلقة الخامسة

ذكرنا في الحلقات السابقة سند الحديث ودلالته، وأثبتنا صدور الحديث ودلالته على الإمامة، وفي هذه الحلقة نذكر القرائن والشواهد الدالة على المدّعى.

(آيات الغدير)(*)

ذكرت المصادر مجموعة من الروايات الدالّة على نزول بعض الآيات أو تأويلها بمناسبة واقعة الغدير.

فأوّل ما نزل من ذلك آية التبليغ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾(1).

فقد وردت الروايات عند الفريقين بأنّ شأن نزولها كان لمناسبة واقعة

(*) استفدنا في هذا المبحث ممّا كتبه فضيلة الشيخ أمير التقدمي في موسوعته القيّمة حول حديث الغدير ولم تطبع بعد.

الغدير، وتنصيب أمير المؤمنين عليه السلام إماماً للمسلمين، وأنّ التقصير في ذلك يساوي عدم تبليغ الرسالة، ممّا يدلّ على أهميّة تلك الواقعة .

الآية الثانية آية الإكمال، وهي قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**﴾(٢).

إذ نزلت بعد ما نصب رسول الله صلى الله عليه وآله علياً إماماً للمسلمين، ونصّت على أنّ الإمامة إكمال للدين وإتمام لنعمة الإسلام .

الآية الثالثة آية سأل سائل، وهي قوله تعالى: ﴿**سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِّلْكَافِرينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِّنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ**﴾(٣) .

وخلاصة القصّة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما نصب علياً عليه السلام إماماً، وأخذ له البيعة من الصحابة، جاءه أحد الصحابة وهو النعمان بن الحارث الفهري، واعترض على النبي صلى الله عليه وآله وطلب نزول العذاب عليه إن كان ذلك بأمر من الله تعالى، فنزلت عليه حجارة من السماء وأهلكته، ونزلت الآية.

ومن الآيات النازلة آنذاك قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾(٤).

روى علي بن إبراهيم القمي قال: حدّثني أبي، عن ابن أبي عُمير، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما أمر الله نبيّه صلى الله عليه وآله أن ينصب أمير المؤمنين عليه السلام للناس في قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾ في عليّ بغدير خم، فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، فجاءت الأبالسة إلى إبليس الأكبر وحثّوا التراب على رؤوسهم، فقال لهم إبليس: كلاّ إنّ الذين حوله قد وعدوني فيه عدة لن يخلفوني. فأنزل الله على رسوله: ﴿**وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ**﴾ الآية(٥).

وروى نحوه السيد شرف الدين الأسترآبادي (ق١١) في تأويل الآيات الظاهرة عن علي بن إبراهيم القميّ، عن زيد الشحّام، عن قتادة بن دِعامة ...(٦).

وكذلك أبو عبد الله النعماني (ق٤) في كتابه في تفسير القرآن عن ابن عقدة أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدّثنا أحمد بن يوسف بن يعقوب الجُعفي، عن إسماعيل بن مِهران، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، عن أبيه، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيه أنّ ابليس قال لهم: «لا تجزعوا من هذا، فإنّ أمّته ينقضون عهده، ويغدرون بوصيّه من بعده، ويظلمون أهل بيته، ويُهملون ذلك لغلبة حب الدنيا على قلوبهم، وتمكّن الحميّة والضغائن في نفوسهم، واستكبارهم وعزّهم، فأنزل الله تعالى...»[٧].

وفي الكافي قال: [حدّثنا] محمد بن يحيى، عن حمدان بن سليمان، عن عبد الله بن محمد اليماني، عن منيع بن الحجاج، عن صباح الحذّاء، عن صباح المزني، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيد علي عليه السلام يوم الغدير صرخ إبليس في جنوده صرخة، فلم يبق منهم أحد في برّ ولا بحر إلاّ أتاه فقالوا: يا سيّدهم ومولاهم ماذا دهاك ؟ فما سمعنا لك صرخة أوحش من صرختك هذه. فقال لهم: فعل هذا النبي فعلاً إن تمّ لم يُعص الله أبداً، فقالوا: يا سيّدهم أنت كنت لآدم، فلمّا قال المنافقون: إنّه ينطق عن الهوى، وقال أحدهما لصاحبه: أما ترى عينيه تدوران في رأسه كأنّه مجنون ـ يعنون رسول الله صلى الله عليه وآله ـ صرخ إبليس صرخة بطرب، فجمع أولياءه فقال: أما علمتم أنّي كنت لآدم من قبل ؟ قالوا: نعم، قال: آدم نقض العهد ولم يكفر بالرب، وهؤلاء نقضوا العهد وكفروا بالرسول، فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله، وأقام الناس غير عليّ لبس إبليس تاج الملك، ونصب منبراً وقعد في الوثبة وجمع خيله ورجله ثم قال لهم: اطربوا، لا يطاع الله حتى يقوم الإمام .

وتلا أبو جعفر عليه السلام: ﴿**وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ قال أبو جعفر عليه السلام: كان تأويل هذه الآية: لمّا قبض رسول الله صلى الله عليه وآله، والظن من إبليس حين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله إنّه ينطق عن الهوى، فظن بهم إبليس

ظنّاً فصدّقوا ظنّه(٨) .

ومنها قوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْراً لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ عَذَاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ * وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ * فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُواْ بِهِ وَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعْرِضُونَ * فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُواْ اللّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾(٩) .

روي في تفسير القمي عن أحمد بن بن الحسن التاجر، قال: حدّثنا الحسن بن عليّ بن عثمان الصوفي، قال: حدّثنا زكريّا بن محمد، عن محمد بن عليّ، عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: لمّا أقام رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين يوم غدير خم كان بحذائه سبعة نفر من المنافقين [وقد سمّاهم، فقال الثاني منهم:] أما ترون عينيه كأنّهما مجنون ؟! ـ يعني النبي صلى الله عليه وآله ـ الساعة يقوم ويقول قال لي ربي. فلما قام وقال: أيها الناس من أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: الله ورسوله، قال: اللّهُمَّ فاشهد، ثم قال: ألا من كنت مولاه فعلي مولاه، وسلّموا عليه بإمرة المؤمنين. فنزل جبرئيل عليه السلام وأعلم رسول الله صلى الله عليه وآله بمقالة القوم، فدعاهم وسألهم فأنكروا وحلفوا، فأنزل الله: (يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُواْ)إلى آخره ..(١٠).

وفي تفسير العياشي عن أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: لمّا نصب رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام يوم غدير خم فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، ضمّ رجلان من قريش رؤوسهما وقالا: والله لا نسلّم له ما قال أبداً، فأخبر النبي صلى الله عليه وآله فسألهما عمّا قالا، فكذّبا وحلفا بالله ما قالا شيئاً، فنزل جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله: « يحلفون بالله ما قالوا » الآية ،قال أبو عبد الله عليه السلام: لقد تولّيا وما تابا (١١).

ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلا إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّة أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّة إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾(١٢).

روى القمي في تفسيره قال: حدّثني أبي رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لمّا نزلت الولاية وكان من قول رسول الله صلى الله عليه وآله بغدير خم: « سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين » فقالوا: أمن الله ورسوله ؟ فقال لهم: نعم، حقّاً من الله ورسوله، فقال: إنّه أمير المؤمنين، وإمام المتقين، وقائد الغرّ المحجلين، ويُقعده الله يوم القيامة على الصراط فيدخل أولياءه الجنّة ويدخل أعداءه النار. وأنزل الله عز وجل: ﴿وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلا إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ يعني قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من الله ورسوله» ثم ضرب لهم مثلاً فقال: ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّة أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلا بَيْنَكُمْ﴾(١٣) .

وروى نحوه الكليني عن محمد بن يحي، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل ، عن منصوربن يونس ، عن زيد بن الجهم الهلالي ، عن أبي عبدالله عليه السلام (١٤).

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَان عَرَبِيّ مُّبِين * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ﴾(١٥) .

روى القمي قال: حدّثني أبي، عن حنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ قال: الولاية نزلت لأمير المؤمنين عليه السلام يوم الغدير(١٦) .

وروى نحوه الصفّار قال: حدثنا محمد بن أحمد، عن العباس بن معروف، عن الحسن بن محبوب، عن حنان بن سدير، عن سالم أبي محمد عن أبي جعفر عليه السلام(١٧) .

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَة أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّة إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَاب شَدِيد﴾[١٨] .

روى فرات قال: حدّثني عُبيد بن كثير معنعناً عن عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَة﴾ قال: يعني الولاية. فقلت: كيف ذلك ؟ قال: أما إنّه لمّا نصبه للناس فقال: « من كنت مولاه فعلي مولاه » ارتاب الناس وقالوا: إنّ محمداً ليدعونا في كل وقت إلى أمر جديد، وقد بَدَأنا بأهل بيته يملّكهم رقابنا، فأنزل الله تعالى على نبيه: يا محمد ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَة﴾ فقد أدّيت إليكم ما افترض عليكم ربكم، أمّا قوله: ﴿مَثْنَى﴾ فيعني طاعة رسول الله وأمير المؤمنين، وأما قوله: ﴿وَفُرَادَى﴾ فيعني طاعة الإمام من ذرّيتهما من بعده [١٩].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٢٠] .

فقد روى الاسترآبادي عن ابن الجحام قال: حدّثنا محمد بن القاسم بن عبيد بن سلم، عن جعفر بن عبد الله المحمدي، عن الحسن بن جعفر بن إسماعيل الأفطس، عن أبي موسى المشرقاني قال: كنت عنده وحضره قوم من الكوفيين فسألوه عن قول الله عز وجل: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ فقال: ليس حيث تذهبون، إنّ الله عز وجل حيث أوحى إلى نبيّه صلى الله عليه وآله أن يقيم علياً عليه السلام للناس علماً اندسّ إليه معاذ بن جبل فقال: أشرك في ولايته الأوّل والثاني حتى يسكن الناس إلى قولك ويصدّقوك، فلمّا أنزل الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ شكا رسول الله صلى الله عليه وآله إلى جبرئيل فقال: إنّ الناس يكذّبوني ولا يقبلون منّي، فأنزل الله عز وجل: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ .

ففي هذه نزلت الآيةُ، ولم يكن الله ليبعث رسولاً إلى العالم وهو صاحب الشفاعة في العُصاة يخاف أن يشرك بربه، كان رسول الله صلى الله عليه وآله أوثق عند الله من أن يقول له: لئن أشركت بي، وهو جاء بإبطال الشرك ورفض الأصنام، وما عُبد مع الله، وإنّما عُني أن تشرك في الولاية من الرجال، فهذا معناه [٢١].

ومنها قوله تعالى: ﴿**أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لاَ نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ**﴾[٢٢] .

روى الاسترآبادي عن علي بن إبراهيم القمي قال: حدّثني أبي، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس بن عبد الرحمن، عن محمد بن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ... لمّا أشهدهم يوم غدير خم وقد كانوا يقولون: لئن قبض الله محمداً لا نُرجع هذا الأمر في آل محمد، ولا نعطيهم من الخمس شيئاً، فأطلع الله نبيّه على ذلك وأنزل عليه: ﴿**أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لاَ نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ**﴾[٢٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ**﴾[٢٤].

روى الاسترآبادي عن ابن الجحام قال: حدّثنا عبد العزيز بن يحيى، عن محمد بن زكريا، عن جعفر بن محمد بن عمارة، قال: حدّثني أبي، عن جابر، عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: لمّا نصب رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام يوم غدير خم، قال قوم: ما يألوا برفع ضبع ابن عمّه، فأنزل الله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ**﴾[٢٥].

ومنها قوله تعالى: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾[٢٦] .

روى الاسترآبادي عن ابن الجحام قال: حدّثني أحمد بن القاسم، عن

منصور بن العباس أبي الحسين، عن العباس القصباني، عن داود بن الحصين، عن فضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لمّا أوقف رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام يوم الغدير، افترق الناس ثلاث فرق: فقالت فرقة ضلّ محمد، وفرقة قالت غوى، وفرقة قالت بهواه يقول في أهل بيته وابن عمّه، فأنزل الله سبحانه: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾[٢٧] .

ورواه أيضاً فرات في تفسيره باختلاف عن علي بن أحمد بن خلف الشيباني معنعناً عن نوف البكالي عن علي عليه السلام . وفي مورد آخر أيضاً عن محمد بن عيسى بن زكريا معنعناً عن جعفر بن محمد عليهما السلام [٢٨].

ومنها قوله تعالى: ﴿**فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ * بِأَييِّكُمُ الْمَفْتُونُ**﴾[٢٩] .

روى الاسترآبادي عن ابن الجحام قال: حدّثنا علي بن العباس، عن حسن بن محمد، عن يوسف بن كُليب، عن خالد، عن حفص بن عمر، عن حنان، عن أبي أيوب الأنصاري قال: لمّا أخذ النبي صلى الله عليه وآله بيد علي عليه السلام فرفعها وقال: « ومن كنت مولاه فعلي مولاه » قال أناس: إنّما افتتن بابن عمّه، ونزلت الآية: ﴿**فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ * بِأَييِّكُمُ الْمَفْتُونُ**﴾[٣٠].

ومنها قوله تعالى: ﴿**وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ * وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ**﴾[٣١] .

روى الكليني قال: [حدّثنا] محمد بن يحيي، عن محمد بن الحسين، عن الحجّال، عن عبد الصمد بن بشير، عن حسّان الجمّال قال: حملت أبا عبد الله عليه السلام من المدينة إلى مكة، فلمّا انتهينا إلى مسجد غدير خم نظر إلى ميسرة المسجد فقال: ذلك موضع قدم رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال: « من كنت مولاه فعلي مولاه » ثم نظر إلى الجانب الآخر فقال: ذلك موضع فسطاط أبي فلان وفلان وسالم مولى

أبي حذيفة وأبي عبيدة الجراح، فلمّا أن رأوه رافعاً يديه قال بعضهم لبعض: انظروا إلى عينيه تدور كأنّهما عينا مجنون، فنزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية: ﴿وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ * وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[٣٢] .

وقد روى نحوه أيضاً الأستراَبادي عن ابن الجحام بسنده قال: حدثنا الحسين بن أحمد المالكي، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن حسّان الجمّال[٣٣] .

كما رواه القاضي النعمان في شرح الأخبار، والشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه، وابن شهرآشوب في المناقب من دون سند[٣٤] .

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ * وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ * وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ * وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾[٣٥] .

روى القاضي النعمان عن معاوية بن وَهْب قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام يقول: لمّا كان يوم غدير خم وقال رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام ما قال، قال أحد الرجلين لصاحبه: والله ما أمره الله بهذا، ولا هو إلاّ شيء تقوّله، فأنزل الله تعالى ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ * وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ يعني علياً عليه السلام ﴿وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ﴾ يعني بولايته ..[٣٦].

ومنها قوله تعالى: ﴿فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى * وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى * ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى * أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾[٣٧] .

ورد في تفسير القمي: قوله: ﴿فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى﴾ فإنّه كان سبب نزولها أنّ

رسول الله صلى الله عليه وآله دعا إلى بيعة عليّ عليه السلام يوم غدير خم، فلمّا بلّغ الناس وأخبرهم في عليّ ما أراد الله أن يُخبر رجعوا الناس، فاتكأ معاوية على المغيرة بن شعبة وأبي موسى الأشعري، ثم أقبل يتمطّى نحو أهله ويقول: ما نقرّ لعليّ بالولاية أبداً، ولا نصدّق محمداً مقالته فيه، فأنزل الله جلّ ذكره: ﴿**فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى * وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى * ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى * أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى**﴾ فصعد رسول الله صلى الله عليه وآله المنبر وهو يريد البراءة منه، فأنزل الله: ﴿**لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ**﴾ فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يسمّه (٣٨).

وهذا ما رواه مسنداً باختلاف في الألفاظ من حيث التفصيل والإيجاز كلّ من الطبري الشيعي عن البُزاري قال: حدّثنا محمد بن الحارث، عن يزيد، عن رَوْح بن القاسم، عن أبي نَجيح، عن مجاهد، عن حذيفة بن اليمان (٣٩).

وفرات الكوفي قال: حدّثني إسحاق بن محمد بن القاسم بن صالح بن خالد الهاشمي [حدّثنا أبوبكر الرازي محمد بن يوسف بن يعقوب بن إبراهيم بن نبهان بن عاصم بن زيد بن طريف مولى علي بن أبي طالب، حدّثنا محمد بن عيسى الدامغاني، حدّثنا سلمة بن الفضل، عن أبي مريم، عن يونس بن خباب، عن عطيّة] عن حذيفة بن اليمان (٤٠).

وروى فرات أيضاً قال: [حدّثنا جعفر بن محمد بن عتبة الجعفي، حدّثنا العلاء بن الحسن، حدّثنا حفص بن حفص الثغري، حدّثنا عبد الرزاق، عن سورة الأحول] عن عمار بن ياسر (٤١).

كما رواه ابن شهرآشوب عن الإمام الباقر عليه السلام من دون سند (٤٢).

ومنها سورة الانشراح: ﴿**أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ**﴾ .

روى فرات قال: حدّثني جعفر بن أحمد بن يوسف معنعناً عن أبي جعفرعليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يزال يُخرج لهم حديثاً في فضل وصيّه حتى نزلت عليه هذه السورة، فاحتج عليهم علانية حين أعلم رسول الله صلى الله عليه وآله بموته ونعيت إليه نفسه، فقال: ﴿**فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ**﴾ يقول: إذا فرغت من نبوّتك فانصِب علياً من بعدك، وعليّ وصيّك فأعلمهم فضله علانية، فقال: « من كنت مولاه فعلي مولاه » وقال: « اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله » ثلاث مرات (٤٣).

وقد روى نحوه الاسترآبادي عن ابن الجحام قال: حدّثنا محمد بن همام، عن عبد الله بن جعفر، وعن الحسن بن موسى، عن علي بن حسّان، عن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام ... حدّثنا محمد بن همام بإسناده عن إبراهيم بن هاشم، عن [محمد] بن أبي عمير، عن المهلّبي، عن سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام ...

حدثنا أحمد بن القاسم، عن أحمد، عن محمد بن خالد، عن محمد بن علي، عن أبي جميلة، عن أبي عبد الله عليه السلام.

حدّثنا أحمد بن القاسم، عن أحمد بن محمد بإسناده إلى المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام (٤٤).

كما رواه الحسكاني قال: حدّثني علي بن موسى بن إسحاق، عن محمد بن مسعود بن محمد [العياشي]، حدّثنا جعفر بن أحمد، قال: حدّثني حمدان والعُمركي، عن العُبيدي، عن يونس، عن زُرعة، عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام : ﴿**فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ**﴾ قال: يعني علياً بالولاية .

وبه عن يونس، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ**﴾ يعني علياً للولاية .

حدّثنا جبرئيل بن أحمد قال: حدّثني الحسن بن خُرّزاد، قال: حدّثني غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ قال: فإذا فرغت فانصب علياً للناس .

حدّثنا علي بن محمد، قال: حدّثني محمد بن أحمد، عن العباس، عن عبد الرحمن بن حمّاد، عن الفُضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ يعني انصب علياً للولاية (٤٥).

[آية] الإكمال

وهي قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾(٤٦) .

أجمعت الشيعة وذكر بعض أهل السنة أنّ هذه الآية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله بعد تنصيب علي عليه السلام يوم الغدير للخلافة والإمامة، وقد ذكر هذا ورواه كلّ من :

١ ـ سليم بن قيس الهلالي (ق١) في كتابه ٢ :٨٢٨ ح٣٩ .

٢ ـ العياشي (ق٣) في تفسيره ١: ٢٩٣ .

٣ ـ القمي (ق٣و٤) في تفسيره ١ :١٦٢ .

٤ ـ فرات بن إبراهيم (ق٣و٤) في تفسيره: ١١٧ .

٥ ـ محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩) في الكافي ١: ٢٨٩، ٢٩٠، ٨ :٢٧ .

٦ ـ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١) في علل الشرائع ١: ٢٤٩، وعيون الأخبار ١ :٢١٦، والخصال: ٤١٥ .

٧ ـ ابن مردويه (ت ٤١٠) كما في الدر المنثور للسيوطي ٣ :١٩، والاتقان ١ :٥٣، وقد ضعّفه وسنجيب عليه .

٨ ـ أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠) ما نزل من القرآن في علي عليه السلام: ٥٦ .

٩ ـ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠) أشار إليها في التهذيب ٣: ١٦١ في الدعاء الوارد بعد صلاة الغدير .

١٠ ـ الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣) في تاريخ بغداد ٨: ٢٩٠ .

١١ ـ أبو سعيد السجستاني (ت ٤٧٧) في كتاب الولاية، كما في الغدير للأميني ١ :٤٥١ .

١٢ ـ ابن المغازلي (ت٤٨٣) في المناقب: ١٨ـ١٩ .

١٣ ـ الحاكم الحسكاني (ق٥) في شواهد التنزيل ١ :٢٠١ ح٢١١ .

١٤ ـ النطنزي (ق٥و٦) في الخصائص العلوية، كما في الغدير ١ :١٠٤ .

١٥ ـ الخوارزمي (ت ٥٦٨) في المناقب: ٨٠ .

١٦ ـ ابن عساكر (ت ٥٧١) كما في الدر المنثور للسيوطي ٣: ١٩ .

١٧ ـ سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤) في تذكرة الخواص: ٣٠ .

١٨ ـ الحمويني (ت ٧٢٢) في فرائد السمطين ١ :٧٤ .

١٩ ـ السيوطي (ت ٩١١) في الدر المنثور ٣ :١٩، عن ابن مردويه والخطيب وابن عساكر .

سياق الآية:

توسّطت آية الإكمال بين آيات اللحوم وما يحلّ منها وما يحرم، قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّه بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَة غَيْرَ مُتَجَانِف لإِثْم فَإِنَّ اللّه غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾.

فآية إكمال الدين ـ مع شطرها المتقدّم عليها ـ أجنبية عن صدر الآية وذيلها المحيطة بها، ولو نزعناها من الآية لكان الكلام تامّاً غير متوقّف عليها، وتكون آية اللحوم آية كاملة مماثلة لما تقدّم عليها في النزول من الآيات الواقعة في باقي السور من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّه فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغ وَلاَ عَاد فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّه غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[٤٧].

أمّا ما هو سبب تخلّلها بين هذه الآية، فربما يقال: إنّها أنزلت هكذا، أو يقال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله هو الذي أمر بوضعها هناك، أو يقال: إنّ هذا حصل من قبل الصحابة عند جمع القرآن، وأيّاً من هذه الاحتمالات كانت صحيحة، فلا يضرّ بما قلنا من انفصالها واستقلالها معنى، وعدم صحّة حملها على صدر الآية وذيلها لعدم تناسب معناها مع الصدر والذيل .

مضافاً إلى هذا، فإنّ الروايات الواردة في شأن نزولها عند الشيعة والسنة تدلّ على أنّها نزلت منفردة ومستقلّة .

شرح المفردات:

(اليوم) المراد به يوم مخصوص، وهو يوم نزول الآية حيث تمّ فيه تبليغ شيء عظيم بالغ الأهميّة، بحيث لو كان نازلاً على اليهود والنصارى لاتخذوه عيداً ـ كما ورد في الحديث ـ وسنشير إلى سائر الأقوال في قسم ردّ الشبهات، فلاحظه .

(يئس) اليأس هو القنوط وقيل: اليأس نقيض الرجاء .

(الذين كفروا) الكفر هو الجحود، وهنا يعمّ المشرك والكافر، فإنّهم يئسوا تماماً من تغيير الدين أو حصول خلل فيه بموت صاحب الدعوة .

(دينكم) وهو الإسلام وهو مجموعة الشرائع والأحكام التي شُرّعت من قبل الله تعالى.

﴿فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ الخشية هي الخوف، والمراد بها هنا نهي إرشادي بمعنى عدم وجود أيّ داع للخشية من الكفّار بعدئذ وبعد يأسهم من التعرّض للدين، فأنتم أيّها المسلمون في أمن من ناحية الكفّار، ولا ينبغي لكم أن تخشوهم على دينكم بل اخشوني، أي عليكم أن تخشوني فيما كان عليكم أن تخشوهم فيه لولا يأسهم، وهو الدين ونزعه من أيديكم، وهذا نوع تهديد للمسلمين .

(أكملت ـ أتممت) الإكمال والإتمام متقاربان في المعنى، فكمال الشيء حصول ما هو الغرض منه، وتمامه انتهاؤه إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيء خارج عنه والناقص يحتاج إلى شيء خارج عنه. وبعبارة أخرى: التمام هو ما يترتب أثره بعد اكتمال جميع أجزائه بحيث لو فقد شيئاً من أجزائه أو شرائطه لم يترتب عليه ذلك الأمر، والكمال هو ما لا يتوقّف حصول الأثر على اكتمال جميع أجزائه، فكلّما وُجد جزء ترتب عليه من الأثر ما هو بحسبه، ولو وجد الجميع ترتب عليه كلّ الأثر المطلوب .

والخلاصة أنّ الدين الذي هو مجموع المعارف والأحكام المشرّعة قد أُضيف إليه اليوم شيء آخر كمل الدين به، وأنّ النعمة كأنّها كانت ناقصة غير ذي أثر تمّت وترتب الأثر العملي المتوقّع منها .

(النعمة) هي ما يلائم طبع الشيء من غير امتناعه منه، وهي هنا نعمة الولاية، وذلك أنّ النعمة الحقيقية هي الولاية الإلهية أي تدبير الربوبية لشؤون العباد، ولا تتم هذه إلاّ بولاية رسوله، كما لا تتمّ ولاية رسوله إلاّ بولاية أُولي الأمر من بعده، وهي تدبيرهم لأمور الأمة الدينية بإذن الله، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّه وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾(٤٨) .

﴿رَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ الإسلام هو مجموع ما نزل من عند الله سبحانه ليتعبّد به العباد، وبعد ما كمل الدين من حيث التشريع، وتمّت نعمة الولاية، فقد رضي الله تعالى من حيث الدين: الإسلام الذي هو دين التوحيد الذي

لا يُعبد فيه إلاّ الله، ولا يطاع فيه إلاّ الله ومن أمر بطاعته من رسول أو ولي[٤٩] .

الدلالة :

يوجد ترابط من حيث المضمون والمفهوم بين الشطر الأوّل لآية الإكمال أي قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ**﴾ والشطر الثاني وهو قوله: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ ...**﴾ إذ إنّ يأس الكفّار من دين المسلمين مرتبط باكمال الدين، ولم يكن ذلك إلاّ بولاية أمير المؤمنين عليه السلام .

توضيح ذلك: إنّ الكفّار والمشركين بعد أن رأوا أنّ الإسلام يهدّد كيانهم ويذهب بسؤددهم وشرفهم وتكبرهم، ويسفّه آلهتهم، بدؤوا بمعارضته بشتى الطرق والوسائل، فأوّلاً بدؤوا بتطميع صاحب الدعوة بالمال والجاه، ثمّ بالتهديد والأذى له ولأصحابه، ثم بالحرب والقتال، فلمّا لم تنجح هذه الأُمور كلّها، وبدأ الإسلام يزداد ظهوراً وتألّقاً، فلم يبق عندهم سوى انتظار زوال الدين بموت صاحب الدعوة، إذ إنّه لا عقب له وحاله حال سائر الملوك والسلاطين الذين تندرس آثارهم وأعمالهم بموتهم من غير عقب وخليفة، ولذا كانوا يسمّون النبي صلى الله عليه وآله بالأبتر .

ومعلوم أنّ الشريعة لوحدها والدين لوحده، لا يقوى بنفسه على حفظ نفسه، بل يحتاج إلى من ينافح عنه ويقاتل على تأويله كما قوتل من ذي قبل على تنزيله، ويكون لسانه الناطق ومقروناً بالعصمة الإلهية ليكون كلامه حجة في مستحدثات الأمور وغيرها من المنعطفات الزمكانية، وهذا ما حصل بولاية أمير المؤمنين عليه السلام يوم الغدير حين جعلت ولايته كولاية رسول الله صلى الله عليه وآله .

ومن هنا وبعد تنصيب أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة والولاية، يأس الكفر ـ بمعناه الواسع ـ تماماً من تغيير الدين أو زواله. وعليه فلا داعي حينئذ من الخشية من الكفار، إذ انقطع أملهم من زوال الدين، ولكن لابد للمسلمين من أن يخشوا

من الله تعالى كما قال: ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ أي اخشوا أن أنزع منكم هذا الدين وأسلب منكم هذه النعمة بسبب كفرانها وإضاعتها .

إنّ دين المسلمين صار مصوناً من جهة الكفّار، لا يتطرّق إليه من جهتهم شيء من طوارق الفساد والهلاك، ولكن يبقى الخطر قائماً من قبل المسلمين أنفسهم، فإذا كفروا بهذه النعمة الموهوبة، حلّ بهم الفشل وسُلبت عنهم، قال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾[٥٠] وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٥١] .

والخلاصة أنّ الله تعالى في ذلك اليوم الذي يئس منه الكفار من دين المسلمين، أكمل للمسلمين دينهم بفرض الولاية، وأتم عليهم النعمة وهي الولاية التي هي إدارة أمور الدين وتدبيره إلهياً، فإنّ هذه الولاية كانت تُجرى على يد رسول الله صلى الله عليه وآله مادام حياً، ولا تكفي لما بعد ذلك وعند انقطاع الوحي، وبحديث الغدير انتقلت هذه الولاية إلى أمير المؤمنين عليه السلام وصار خليفة النبي صلى الله عليه وآله في تدبير الأُمور أيضاً، وبهذا التنصيب تمّت نعمة الولاية على المسلمين، وزال الخوف، وبها رضي الله تعالى الإسلام ديناً للمسلمين، وعليهم أن يعبدوا الله ويطيعوا ولاته ولا يشركوا به شيئاً بطاعة غيره أو طاعة غير من أمر بطاعته .

شبهات في المقام :

قد انبرى أهل السنة هنا ـ كعادتهم ـ لردّ معتقد الشيعة، وصرف الآية عن محتواها ومعناها الحقيقي، فطرحوا مجموعة شبهات نوردها فيما يأتي :

١ ـ **الشبهة الأولى:** قال الفخرالرازي (ت ٦٠٦) في تفسيره :

«هذه الآية أي: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ دالّة على بطلان قول الرافضة، ذلك لأنّه تعالى بيّن أنّ الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين، وأكّد ذلك بقوله:

﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ فلو كانت إمامة علي بن أبي طالب منصوصاً عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله صلى الله عليه وآله نصّاً واجب الطاعة، لكان من أراد إخفاءه وتغييره آيساً من ذلك بمقتضى هذه الآية، فكان يلزم أن لا يقدر أحد من الصحابة على إنكار ذلك النص وعلى تغييره وإخفائه، ولما لم يكن الأمر كذلك، بل لم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا أثر، علمنا أنّ ادعاء هذا النص كذب »[٥٢] .

نقول في الجواب: إنّ الآية كما قلنا دلّت على يأس الكافرين من إبطال الدين وإزالته بنصب عليّ بن أبي طالب عليه السلام إماماً وخليفة يسير بسيرة النبي صلى الله عليه وآله إذ هو نفسه بنصّ القرآن وباب مدينة علمه، وعليه فلا داعي من خشية جانب الكافرين، بل عليهم الخشية منه أن لا تتغيّر النعم الإلهية بكفرانها وإضاعتها، وهذا ما حصل بكتمان النص وكاد الدين أن ينمحق، لولا قيام علي بن أبي طالب عليه السلام بالواجب، ومساعدة القوم على انتظام الأُمور، كما قال عليه السلام :« فوالله ما كان يلقى في روعي، ولا يخطر ببالي أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعده صلى الله عليه وآله عن أهل بيته، ولا منحوه عنّي من بعده، فما راعني إلاّ انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد صلى الله عليه وآله، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنّما هي متاع أيّام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب، أو كما يتقشّع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنّ الدين وتنهنه »[٥٣] .

مضافاً إلى أنّه لا تلازم بين يأس الكافرين، وبين عدم قدرة الصحابة على إنكار النص، فكم من مخالفة صريحة حصلت منهم أمام النصوص النبوية، آخرها عدم تنفيذ جيش أسامة رغم حثّه صلى الله عليه وآله الشديد على ذلك، وأيضاً عدم إحضار الدواة والكتف ليكتب لهم كتاباً لا يضلّوا بعده أبداً .

٢ ـ الشبهة الثانية: ذهب أهل السنة إلى أقوال مختلفة في المراد من « اليوم »

الوارد في الآية .

فقيل: « إنّه زمان ظهور الإسلام ببعثة خاتم الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله ودعوته إلى التوحيد ونبذ الأنداد، فيكون المراد من قوله تعالى: إنّ الله أنزل إليكم الإسلام، وأكمل لكم الدِّين، وأتمّ عليكم النعمة، ويأس الكفّار من دينكم، فلا تخافوهم بعد ذلك .

وأشكل عليه: بأنّه يلزم من ذلك أن يكون للمسلمين دين قبل الإسلام كان المشركين يطمعون فيه، ويخشى المسلمون منهم على دينهم، فأيأس الله الكافرين بإكمال دينهم وإتمام نعمته عليهم كما هو ظاهر سياق الآية المباركة، وهو خلاف الوجدان، فإنّه لم يكن لهم قبل الإسلام دين يطمع فيه الكفّار أو يكمله الله ويتمّ نعمته عليهم .

وقيل: إنّ المراد به ما بعد فتح مكّة، فإنّه اليوم الذي أبطل الله تعالى كيد المشركين، وأذهب شوكتهم وهدم بنيانهم، فانقطع رجاؤهم، فلم يخفهم المسلمون على دينهم ولا على أنفسهم .

ويرد عليه: إنّ الآية المباركة تدلّ على كمال الدين وإتمام النعمة، وفي ذلك اليوم لم يكمل الدين ولم تتم النعمة بعد، وقد فُرضت كثير من الشرائع والأحكام وأُنزلت مجموعة من الفرائض بعد يوم الفتح .

مع أنّ الآية الشريفة تدلّ على ايئاس جميع الكفّار من هذا الدين، ولم يكن كذلك بعد يوم الفتح، إذ أنّ بعض العادات السيّئة والشرائع الفاسدة كانت موجودة عندهم، حتى بعث فيهم النبي صلى الله عليه وآله من أبطل تلك العادات السيّئة والشرائع الفاسدة .

وقيل: إنّ المراد به ما بعد نزول سورة البراءة من الزمان حيث انبسط الإسلام على جزيرة العرب وعفيت آثار الشرك، وماتت سنن الجاهليّة، فلم يخش

المسلمون من كيدهم، وقد أبدلهم الله تعالى من بعد خوفهم أمناً يعبدونه ولا يشركون به شيئاً .

ويرد عليه: ما أُورد على سابقه، فإنّ الإسلام وإن أمن من مكرهم، وانبسط على الجزيرة وانقبرت سنن الجاهليّة، إلاّ أنّ الدين لم يكمل بعد، وقد نزلت فرائض وأحكام ومواثيق بعد نزول براءة كما هو معلوم، فإنّ سورة المائدة التي هي الأحكام نزلت في آخر عهد النبيّ صلى الله عليه وآله .

وقيل ـ وهو المعروف بينهم ـ: إنّ المراد به يوم عرفة من حجّة الوداع، كما ذكره كثير من المفسّرين ووردت به بعض الروايات .

وفيه: انّه إذا كان المراد به ذلك فما المراد من يأس الّذين كفروا من هذا الدين ،فهل المراد به يأس مشركي قريش من الظهور عليه ؟! فهو قد كان في يوم الفتح عام ثمانية للهجرة، لا يوم عرفة من السنة العاشرة .

أو يراد به يأس مشركي العرب من الظهور على الدين ؟! فقد كان عند نزول براءة في السنة التاسعة من الهجرة .

وإن كان المراد به يأس الكفّار جميعهم الشامل لليهود والنصارى والمجوس وغيرهم، كما يقتضيه إطلاق الآية الشريفة: ﴿**الَّذِينَ كَفَرُواْ**﴾، فهؤلاء لم يكونوا آيسين من الظهور على المسلمين، إذ لم يكن لهم شوكة ومنعة في خارج الجزيرة .

على أنّ المناسب لقوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ أنّ كون الحكم الذي أنزله الله تعالى له من الأهميّة بمكان بحيث يكون به كمال هذا الدين، وبه تتمّ النعمة العظيمة، وبنزوله قد رضي الله سبحانه وتعالى أن يكون الإسلام ديناً ومنهاجاً أبديّاً خالداً إلى يوم القيامة.

وما يمكن أن يقال من الاحتمالات في هذا الحكم النازل في يوم عرفة خمسة :

الأوّل: أن يكون المراد به إكمال أمر الحج بحضور النبيّ صلى الله عليه وآله بنفسه الشريفة وتعليمه الناس تعليماً قوليّاً وعمليّاً في آن واحد .

وفيه: إنّ حضوره صلى الله عليه وآله في الحجّ وإكماله بتشريع الأحكام، فيه كمال للحجّ فقط لا للدين كلّه وإتمام للنعمة، فإنّ كلّ حكم إلهي بحدّ نفسه كمال ونعمة عظيمة، كما ورد في قوله تعالى عند تشريع الوضوء والتيمّم: ﴿**وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ**﴾، إلاّ أنّ ظاهر الآية المباركة في المقام أنّ ما شرّعه عزّ وجلّ من الحكم في هذا اليوم يكون موجباً لكمال الدين كلّه وسبباً لانقطاع رجاء الكفّار، مضافاً إلى ذلك أنّ تشريع الحجّ لم يكن موجباً لإيئاس الكفّار وانقطاع الرجاء عن هذا الدين كما هو معلوم، فتنقطع الرابطة بين الجملتين، وهو خلاف ظاهر الآية الشريفة .

الثاني: أن يكون المراد به إكمال الدين بنزول بقايا الحلال والحرام في هذا اليوم فلا حلال بعده ولا حرام ،وبه استولى اليأس على الكفّار وانقطع رجاؤهم عن هذا الدين .

وفيه: مضافاً إلى ما أُورد على سابقه، أنّ الأحكام لم تكمل يوم عرفة، فقد نزلت بعده أحكامٌ عدّة كآية الصيف وآيات الربا، كما دلّت عليه جملة من الأخبار .

مع أنّ الكفّار الّذين انقطع رجاؤهم واستولى اليأس على نفوسهم، هل هم مشركوا قريش ؟ فقد كانوا كذلك قبل نزول هذه الآية المباركة، أم مشركوا العرب ؟ فقد خابوا عند نزول سورة براءة، أم الكفّار مطلقاً من غيرهم ؟ وقد عرفت أنّهم لم يكونوا آيسين يومئذ من الظهور من المسلمين .

الثالث: أن يكون المراد به إكمال الدين بتخليص بيت الله الحرام من رجس الوثنيّة، وبراثن الشرك، وإجلاء المشركين عنه وخلوصه لعبادة الله الواحد الأحد .



وفيه: أنّ الأمر كان كذلك بعد فتح مكّة قبل هذا اليوم بسنة، يضاف إلى ذلك أنّ تسمية مثل ذلك كمالاً للدين وإن كان فيه إتمام للنعمة مشكل، فإنّ الدين مجموعة من الاعتقادات والتوجيهات والإرشادات القيّمة التي توجّه الإنسان إلى الصراط المستقيم، وتعدّه إعداداً علميّاً وعمليّاً وعقائديّاً لنيل الكمالات الواقعيّة، وليس في فتح مكة من الأهميّة العظمى التي يكون بها إكمالاً للدين كلّه، وإن كان له أهميّة من النواحي الأُخرى التي لا يستهان بها كما هو معلوم .

على أنّ إشكال يأس الكفّار يأتي في هذا الاحتمال أيضاً، كما هو واضح .

الرابع: أن يكون المراد به إكمال الدين ببيان المحرّمات بياناً تفصيليّاً، بعد أن ذُكرت على سبيل الإجمال في بعض السور المكيّة، لئلاّ ينفر العرب من هذا الدين، ويمتنعوا عن قبوله، وليكون المسلمون على بصيرة منها فيجتنبوا عنها من علم ومعرفة واطمئنان من دون خشية من الكفّار، فإنّهم يئسوا من هذا الدّين بعد إعزاره وظهور الدين كلّه، فالمراد من اليوم هو يوم عرفة التي نزلت فيه هذه الآية الشريفة التي بيّنت هذه الأحكام، وأبطلت بها سنن الجاهليّة، وهدم صرح الشرك بالبشارة بغلبة المسلمين، وظهورهم على المشركين ظهوراً تامّاً، وعدم الخشية منهم، فإنّهم يئسوا من إزالة هذا الدين، فأبدل الله تعالى خوف المؤمنين أمناً وضعفهم قوّة، وفقرهم غنى، فالأجدر بالمسلمين أن يتوجّهوا إلى العمل بالأحكام في أمن وأمان، فلا يبالوا بالكفّار ولا إلى قوّتهم، ولا يخافوهم على دينهم ولا على أنفسهم .

ويرد عليه: ما أُورد على سوابقه، مضافاً إلى أنّ التدريج في المقام ليس كالتدريج في آيات الخمر، فإنّ هذه الآية المباركة لم تأت بحكم جديد، فضلاً عمّا ورد من التحريم في سورة البقرة والأنعام والنحل، إلاّ أنّ في المقام شرحاً للميتة ببيان أفرادها، فإن أُريد من التدريج خوفاً من امتناع الناس عن قبول هذا المعنى، فهو غير وجيه، إذ إنّ هذه المحرّمات ذكرت في غير موضع واحد .

على أنّ تشريع حكم واحد مثل هذا الذي ورد في الآية الكريمة، وإن كان



كمالاً في حدّ نفسه وتماماً للنعمة، لكنّه لم يكن كمالاً للدين كلّه ـ كما عرفت ـ كما هو شأن بقية الأحكام الإلهية التي شرّعت في أوقات متعدّدة، فلم يرد فيها مثل ما ورد في ما شرّعه الله تعالى في هذا اليوم بأنّه كمال للدين وإتمام للنعمة العظيمة، وأنّه سبب لإيئاس الكفّار من هذا الدِّين، وأنّ به رضا الله تعالى أن يكون الإسلام ديناً إلى يوم القيامة .

الخامس: أن يكون المراد بإكمال الدين هو سدّ باب التشريع، فلم يُنزِل حكماً آخر بعد نزول هذه الآية في يوم عرفة .

وفيه: أنّه لم ينسد باب التشريع عند نزول هذه الآية الشريفة في هذا اليوم كما عرفت مكرّراً، فقد شُرّعت أحكام كثيرة بعدها أيضاً .

والحقّ أن يقال: إنّ الدين مجموعة قوانين ونظم وتوجيهات وإرشادات قيّمة تعدّ الإنسان إعداداً علميّاً وعمليّاً وعقائديّاً للوصول إلى الكمال اللائق به في الدارين، وتكون سبباً في سعادته، وهي وإن كانت مجموعات وأحكاماً متعدّدة، إلاّ أنّها مترابطة ومتكاملة، ويُعدّ كلّ واحد منها نعمة على الإنسان، كما يدلّ عليه ما ورد في تشريع الوضوء والتيمم في قوله تعالى: ﴿**وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ**﴾(٥٤) .

كما أنّ كلّ واحد من تلك الأحكام يكون اللاحق منها مكملاً للسابق وكمالاً له، ويعدّ كلّ تشريع من التشريعات الإلهيّة دعامة من دعامات هذا الدين، وسبباً في تقويته وتثبيته ومنعته وصدّه لكيد الكافرين ومكرهم الّذين ما برحوا في تقويض هذا البنيان المنيع وإطفاء نور الله تعالى، ولهم في ذلك أساليب مختلفة كما حكى عزّ وجلّ في القرآن الكريم، وحذّر المؤمنين من كيدهم ومكرهم وخُدَعهم .

وكان جملة ما توسّلوا به في زعزعة هذا الدين هو افتتان المؤمنين، وبثّ النفاق بينهم، وإفساد دينهم بإلقاء الشبه والشكوك في نفوسهم، وقد تصدّى الرسول الكريم صلى الله عليه وآله لدفع جميع ذلك، وردّ كيدهم بوحي من السماء وإمداد ربوبي فعاش

فيه ثلاثاً وعشرين سنة يكابد المحن، ويكافح أعداء الدين، ويجاهد مع المنافقين، ويمدّه عزّ وجلّ بتوجيهات وإرشادات، وينزل من الأحكام ما تطمئنّ نفسه الشريفة ونفوس المؤمنين، حتّى نما الإسلام، وقويت شوكته، ودخل المشركون في هذا الدين، وانمحت آثار الشرك من الجزيرة، وعلت كلمته، وظهر على الدين كلّه وإن كره الكافرون، إلاّ أنّه صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ وإن أمن من كيدهم في حال حياتهم، ولكنّه لم يأمن منهم بعد رحيله وغيابه عن جماعتهم، وكان من أهمّ ما كان يمنّي أعداء الدّين أنفسهم هو الانقضاض على هذه الشجرة الطيّبة بعد موته صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، فكانوا يفترون عزيمة النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ والمؤمنين بشتى السبل، منها أنّهم كانوا يقولون: إنّ هذا النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ أبتر ليس له عقب يحفظ له دينه بعد موته، وسينقطع أثره ويموت ذكره، ولا يبقى دينه كما هو المشهود في موت الملوك والسلاطين، فكان هذا الأمر من أهمّ ما كان يساور النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ ويهمّه ويقلق باله. ولعلّ كان يرى أنّ هذا الدين لو بقي كذلك من دون أن يكون في البين تشريع يحفظه بعد ارتحاله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ يكون ناقصاً، وكان يخشى الكافرين أعداء هذا الدين من الانقضاض عليه مرّة أُخرى وإفساده وهو غائب لم يقدر على حفظه من كيدهم، وهذا هو الذي كان يخشى المؤمنون منه أيضاً، فلابدّ من تشريع يزيل هذا النقص منه وتكميله بإنزال حكم يثبت دعائمه إلى الأبد، مع العلم بأنّه دين أبدي لا يكون بعده دين أو تشريع آخر، فيكون هذا التشريع والحكم الإلهي له من المميّزات ما يفوق به على أيّ تشريع آخر، فإنّه يزيل الخشية عن المؤمنين من كيد الكافرين فلا يخاف منهم، وبه يكمل هذا الدين وتثبت دعائمه إلى الأبد، ويؤمن من كيد أعدائه ومكرهم وخدعهم وأباطيلهم .

وهو من النّعم العظيمة على المؤمنين في حفظ دينهم من الضياع، وبه رضى الله عزّ وجلّ أن يكون الإسلام ديناً أبديّاً ومنهاجاً خالداً، فأيّ تشريع عظيم هذا يكون سبباً لرضائه تعالى به ديناً كاملاً، فهو تبارك وتعالى كان راضياً بهذا الدين قبل ذلك، ولكنّه الآن رضي أن يكون ديناً كاملاً وتامّاً لا يخشى المسلمون من



أعدائه، فهو باق ببقاء الدهر محفوظاً من كيدهم ومكرهم، فلا يخافهم المؤمنون لا على دينهم ولا على أنفسهم .

ومن ذلك يعلم أنّ المراد من اليوم في المقام هو المقطع الخاصّ من الزمان الذي شرّع فيه هذا الحكم الإلهي العظيم، فلا يختصّ بخصوص يوم عرفة أو قبله أو ما بعده حتّى ارتحاله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، فإنّ لهذا التشريع مقدّمات ومعدّات لم تكن في غيره لأهميّته، فهو يختلف عن سائر الحكم والتشريعات كما عرفت .

ويشهد لهذا أُمور :

منها: أنّ سياق قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ**﴾ يدلّ على تفخيم أمر هذا اليوم وتعظيم شأنه، لما في تقديم الظرف وتعلّقه بقوله تعالى: (يَئِسَ) من الدلالة على ذلك كما هو معلوم، ولعلّ السرّ في ذلك هو ما ذكرناه من إنزال حكم إلهي في هذا اليوم يكون فيه الضمان لحفظ هذا الدين وديمومته، وبه خرج من الظهور والحدوث إلى مرحلة البقاء والدوام .

ومنها: أنّ يأس الكفّار وانقطاع رجائهم عن هذا الدين لم يتحقّق إلاّ بتشريع حكم يضمن بقاءه، ويحفظه من الضياع إذا مات القائم بأمره، فإنّ كلّ مذهب ونحلة لا تبقى على شوكتها وقوّتها وصفائها ونضارتها إذا مات حملتها وحفظتها والقائمون بأمرها، فلابدّ من أن يقوم بعدهم من يحفظها ويدبّر أمرها، وكان رجاء الأعداء الوحيد هو موت صاحب هذا الدين ليقضوا عليه بعد ما لم ينفعه التهديد، والتوعيد والقهر، والجبر، والقتل، والضرب في حياة صاحبه، وقد حصل لهم اليأس عندما خرج الدين من القيام بفرد معين وشخص خاصّ إلى أشخاص متعدّدين يتحمّلون الأمانة بصدق ووفاء، ويكونوا مظاهر للشريعة قولاً وعملاً، وانقطاع رجاؤهم عندما علموا بأنّ الدين خرج من مرحلة الحدوث إلى مرحلة البقاء، ولعلّ في قوله تعالى: ﴿**وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى**

يَأْتِيَ اللّه بِأَمْرِهِ إِنَّ اللّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٥٥)، إشارة إلى ذلك، فإنّ الكفّار عندما انقطع رجاؤهم من تقويض هذا الدين في حياة النبي صلى الله عليه وآله، تمنّوا الانقضاض عليه وردّ المؤمنين عن إيمانهم بعد ارتحاله وموته صلى الله عليه وآله، ولكن الله جلّت عظمته وعد المؤمنين بأن يأتي بحكم يرفع هذا الخوف الكامن في نفوسهم، وهو الذي ذكره عزّ وجلّ في الآيات المباركة في المقام .

ومنها: أنّ سياق الآية الشريفة يختلف عن سياق مثيلتها التي ورد فيها نفس الأُسلوب، كقوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلُّ لَّهُمْ**﴾، الذي يدلّ على تشريع حكم إرفاقي يُنبئ عن عظيم امتنانه على الأُمّة، حيث أحلّ لهم الطيّبات وطعام أهل الكتاب، كما ستعرف .

وأمّا المقام، فإنّ سياقه يدلّ على عظيم أمرِ « اليوم » الذي نزل فيه حكم عظيم يتضمّن البُشرى للمؤمنين بحفظ دينهم عن تلاعب أيدي الّذين كفروا، وهو يشمل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم .

وأمّا الآية الأُخرى فيختصّ الحكم فيها بأهل الكتاب، كما أنّ الحكم في المقام تكويني، في حين الحكم في الآية التالية تشريعي إرفاقي، فيستفاد من جميع ذلك عظمة الحكم الوارد في المقام، وأهميّة اليوم الذي شرّع فيه ذلك الحكم .

ومنها: أنّه ورد بعض الروايات في المقام الذي يدلّ على أنّ الآية نزلت يوم غدير خُمّ في أمر ولاية علي عليه السلام .

ومنها: قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿**فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي**﴾ الدال على النهي عن الخشية منهم. والظاهر أنّ النهي إرشادي، لا أن يكون مولوياً، بمعنى ارتفاع الموجب عن الخشية بعد يأس الّذين كفروا من التعرّض لدينكم، فلابدّ من أنّ تكون الخشية من الله تعالى فقط في عدم التعرّض لما يوجب سخطه وعقابه .

ومن البديهي أنّ الخشية منه عزّ وجلّ واجبة على كلّ تقدير، من غير أن تكون في وقت خاصّ أو حالة مخصوصة، فإنّ ذلك يشعر بأنّ الخشية المأمور بها في المقام هي خشية خاصّة، وهي التي كانت حاصلة من الأعداء بالنسبة إلى دين الله تعالى، وبعد أن أيأسهم الله تعالى وأمن المؤمنين، فلا موجب للخشية منهم، ويجب على المؤمنين توجّه خشيتهم إلى الله تعالى لئلاّ يقعوا في ما يوجب غضبه والانتقام منهم، ولا تخلو الآية المباركة من التهديد والتحذير للمؤمنين، كما هو واضح من سياقها .

قد يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي**﴾ يكون مثل قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾[٥٦]، فكل ما يقال فيه يقال في المقام أيضاً .

ويرد عليه: بأنّ الحكم في الآية الشريفة الثانية مولوي مشروط بالإيمان، ويكون مفادها أنّه لا يجوز للمؤمنين أن يخافوا الكافرين لا على دينهم ولا على أنفسهم، بل يجب عليهم أن يخافوا الله تعالى وحده، فإنّه العزيز القادر على كلّ شيء، بل المؤمن لا يخاف غيره جلّ شأنه، كما يشعر به التعليل في ذيل الآية المباركة .

وأمّا آية المقام، فإنّها لا تنهى عن الخشية منهم إلاّ بعد تشريع حكم خاص أوجب يأس الأعداء وانقطاع رجائهم عن نيل هذا الدين، فحينئذ لابد من أن تكون خشيتهم عن الله فقط، فهي لا تنهى عن الخشية مطلقاً كما نهت الآية الأُخرى عن الخوف، بل لأجل أنّه لا موجب للخشية بعد اليأس، ولذا كان الحكم تكوينيّاً لا تشريعيّاً .

ومن جميع ذلك تعرف عظمة هذه الآية الشريفة وأهميّتها، وأنّها تؤذن بأنّ هذا الدين في أمن وأمان من ناحية الّذين كفروا بعدما يئسوا من النيل منه، فلا يتطرّق إليه ما يوجب الخطر عليه أو فساده، إلاّ من ناحية المسلمين أنفسهم بترك العمل بالاحكام الإلهية، والإعراض عن التوجيهات الربوبيّة، فإذا تغيّروا تغيّر الله

تعالى عليهم، فإنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم، فقد يسلب منهم التوفيق، ويزيل النعمة، ويذيقهم لباس الخوف والجوع، كما حكى عزّ وجلّ في مواضع عدّة من القرآن الكريم :

قال تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾»[57][58].

٣ ـ **الشبهة الثالثة**: ما رواه البخاري (ت ٢٥٦) في صحيحه عن الحسن بن الصباح عن جعفر بن عون عن أبي العميس عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عمر بن الخطاب أنّ رجلاً من اليهود قال له: يا أمير المؤمنين آية في كتابكم تقرؤونها لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيداً، قال: أيّ آية ؟ قال: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**﴾، قال عمر: قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبيصلى الله عليه وآله وهو قائم بعرفة يوم جمعة[59] .

وبسند آخر عن محمد بن يوسف، عن سفيان عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب نحوه وفيه: إنّي لأعلم أيّ مكان نزلت، أنزلت ورسول الله صلى الله عليه وآله واقف بعرفة[60] .

وروى البخاري في كتاب تفسير القرآن أيضاً عن محمد بن بشار عن عبد الرحمن عن سفيان عن قيس عن طارق بن شهاب نحوه وفيه: إنّي لأعلم حيث أنزلت، وأين أنزلت، وأين رسول الله صلى الله عليه وآله حين أنزلت يوم عرفة وأنا والله بعرفة ـ قال سفيان: وأشك كان يوم الجمعة أم لا ـ ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[61].

وأيضاً في كتاب الاعتصام عن الحميدي عن سفيان عن مسعر وغيره عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب نحوه، وفيه أنزلت يوم عرفة في يوم جمعة[62] .

وعند مسلم (ت ٢٦١) عن عبد الله بن إدريس عن أبيه عن قيس بن مسلم

عن طارق بن شهاب بنحو ما مرّ[٦٣].

وبسند آخر عن عبد بن حميد عن جعفر بن عون عن أبي عميس عن قيس عن طارق نحوه[٦٤] .

وفي سنن النسائي (ت ٣٠٣) بنفس السند الأوّل من رواية صحيح مسلم أنّها أنزلت ليلة الجمعة ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وآله بعرفات[٦٥] .

وقد وردت في باقي المصادر باختلاف قليل في الألفاظ وبنفس الأسانيد، وهي العمدة في ردّ معتقد الشيعة بنزول آية الإكمال يوم الغدير، ولا مستند لهم غيرها. ونقول في الجواب :

أوّلاً: هذه الرواية عندنا غير صحيحة إذ إنّ عمر يجرّ النار إلى قرصه، وشهادته فيما يؤول إلى صالح نفسه غير مقبولة، كما ردّوا شهادة الزهراء وعلي عليهما السلام في مسألة فدك بنفس هذا التبرير .

ثم إنّ مدارها على قيس بن مسلم الجدلي عن طارق بن شهاب، وقيس هذا وإن وثّقه القوم، لكن قال البستي عنه: كان مرجئاً يخطئ. وأيضاً ذكره العقيلي في جملة الضعفاء،[٦٦] وعن أبي داود عن شعبة أنّه ذكره فجعل يلينه [٦٧]. وما يدريك لعلّ هذه الرواية ممّا أخطأ فيها .

كما أنّ في سندها أيضاً الحسن بن الصباح، وقد سُئل أحمد عنه فقال: اكتب عنه ثقة صاحب سنة [٦٨]. ومع هذا قال المزي بعد صفحة: ذكره النسائي في كتاب الكنى وقال: ليس بالقوي[٦٩]، وذكره الذهبي في المغني في الضعفاء وقال: قال النسائي: ليس بالقوي،[٧٠] وقال ابن حجر في تقريب التهذيب: صدوق يهم [٧١].

ومع قطع النظر عن هذا فإنّ وصفه بكونه صاحب سنّة يوجب التوقّف فيه والحذر منه، إذ إنّ هذا الوصف ـ أي صاحب السنة ـ أطلق وأريد منه معاني مختلفة تداخلت الأهواء فيها، فتارة يقولون: إذا رأيت البغدادي يحبّ أحمد فاعلم

أنّه صاحب سنة[٧٢] .

وأخرى: أنّا لنمتحن الناس بالأوزاعي، فمن ذكره بخير عرفنا أنّه صاحب سنة [٧٣].

وثالثة: إذا رأيت الحجازي يحب مالكاً فاعلم أنّه صاحب سنة [٧٤].

ورابعة يقولون: من قال أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعرف لعلي سابقته وفضله فهو صاحب سنة [٧٥].

ولو تدرّجنا في التتبع لرأينا أنّهم يطلقون هذا الوصف على من كان عثمانياً أو فقل ناصبياً، نقل ابن حجر في ترجمة عبد الله بن إدريس عن العجلي: ثقة ثبت صاحب سنة وكان عثمانياً [٧٦]. وقال في ترجمة عثمان بن عاصم عن العجلي أيضاً: كان صاحب سنة وكان عثمانياً [٧٧]. وقال في ترجمة محمد بن عبيد عن العجلي: كوفي ثقة وكان عثمانياً، وعن ابن سعد: صاحب سنة، وقال الدوري: سمعت محمد بن عبيد يقول: خير هذه الأُمّة بعد نبيّها أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ويقول: اتقوا لا يخدعكم هؤلاء الكوفيين [٧٨]. فإنّه لشدّة صلابته في السنة أخرج علياً عليه السلام من عداد خيار الأمّة، وما اكتفى بذلك بل نصح أن لا يخدعوا بالكوفيين في عدّ عليّ عليه السلام من ضمن خيار الأُمّة .

إذا عرفت هذا فلا تبقى قيمة عندنا لما يرويه الحسن بن الصباح في صحيح البخاري من قول عمر: إنّ آية الإكمال نزلت في عرفة يوم الجمعة، فإنّه إمّا ناصبي يطعن في عليّ عليه السلام، أو على أقلّ التقادير ممن يربع بعلي عليه السلام، ومن الطبيعي أنّ هكذا شخص لا يروي ما ينفي خلافة الثلاثة المتقدّمين، إذ إنّ إثبات نزول الآية يوم الغدير تدعم نظرية الإمامية .

ثانياً: التناقض الموجود في يوم نزولها من يوم الجمعة إلى ليلة الجمعة إلى يوم الاثنين كما عن ابن عباس وكما هو مقتضى تشكيك سفيان الثوري ـ كما مرّ ـ، يوجب عدم الاطمئنان بقبول صحّتها، ويبقى ما أجمعت عليه الشيعة وما ذكره

بعض أهل السنة سليماً من المعارض .

ثالثاً: إنّ ما رواه أهل البيت عليهم السلام في أنّ الآية نزلت يوم الغدير، يجب الأخذ به لوجود حديث الثقلين الناص بلزوم الالتزام بالعترة للأمن من الضلال الفكري والعقدي والسياسي والاجتماعي وغيرها .

رابعاً: إنّ مضمون الخبر متهافت، إذ إنّ اليهودي يسأل أو يذكر أهميّة يوم نزول آية الإكمال ولزوم اتخاذ ذلك اليوم عيداً، كأنّه يستغرب من المسلمين إهمال هذا الأمر العظيم، ويأتي جواب عمر وهو أجنبي تماماً عن صدر الخبر، إذ يجيب بعلمه حين نزول الآية، من دون أن يبرّر عدم اتخاذهم هذا اليوم عيداً، فصدر الخبر شيء وذيله شيء آخر، ولا توافق بينهما، فهو مضطرب منكر لا يمكن الاعتماد عليه. والقول بكون يوم عرفة عيد لم يقل به أحد من المسلمين .

خامساً: إنّهم قالوا انّ النبي صلى الله عليه وآله لم يعش بعد نزول هذه الآية إلاّ نحو ٨١ أو ٨٢ يوماً ،[٧٩] كما قالوا إنّ النبي صلى الله عليه وآله توفي في الثاني عشر من ربيع الأول، وهذا يعارض نزول آية الإكمال يوم الجمعة في عرفة، إذ إنّها كانت في ٩ ذي الحجة وبينها وبين ١٢ ربيع الأوّل أكثر من تسعين يوماً، ولا يجديهم نفعاً القول باختلاف المطالع بين أهل مكة والمدينة من حيث رؤية الهلال ـ كما ذهب إليه ابن كثير [٨٠]ـ وذلك أنّ مكة والمدينة متفقتا الأُفق تقريباً، فيبقى التعارض على حاله .

سادساً: وهنا احتمال آخر، ربما يكون صواباً، وهو تسمية السورة باسم أبرز ما فيها، ولما كانت آية إكمال الدين من أبرز وأهمّ الآيات في سورة المائدة، سمّيت السورة آنذاك باسمها، فلمّا يقال أنزلت: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...**﴾، يوم الجمعة بعرفة، يراد منه نزول السورة لا خصوص هذه الآية .

ويؤيّده ما ورد في تفسير الطبري عن ابن عباس أنّه قال: أنزلت سورة المائدة يوم الإثنين: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[٨١] حيث يصرّح بنزول المائدة ويسمّيها بأشهر آياتها وهي آية الإكمال .

وممّا يدلّ أيضاً على صحة هذا الوجه ما روي عن عكرمة عن عمر أنّه قال: نزلت سورة المائدة يوم عرفة ووافق يوم الجمعة. وعن شهر بن حوشب: نزلت سورة المائدة على النبي صلى الله عليه وآله وهو واقف بعرفة على راحلته، فتنوّخت لأن تدقّ ذراعها[٨٢] .

وعليه لا تنافي بين الأقوال، فالروايات الدالة على نزول آية الإكمال يوم عرفة يُقصد بها سورة المائدة من باب تسمية الكل باسم جزئه، وهذا لا ينافي نزول خصوص آية الإكمال يوم الغدير، وعندما سأل اليهودي عمر عن هذه الآية، واستغرب لعدم اتخاذهم يوم نزولها عيداً، موّه عليه عمر وقال: نزلت يوم عرفة، والحال أنّ ما نزل بعرفة هو سورة المائدة لا آية الإكمال .

٤ ـ **الشبهة الرابعة:** قال ابن كثير: « فأمّا الحديث الذي رواه ضمرة، عن ابن شوذب، عن مطر الوراق، عن شهر بن حوشب، عن أبي هريرة قال: لما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيد علي قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، فأنزل الله عز وجل: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) قال أبو هريرة: وهو يوم غدير خم، من صام يوم ثماني عشر من ذي الحجة كتب له صيام ستين شهراً .

فإنّه حديث منكر جداً بل كذب ؛ لمخالفته ما ثبت في الصحيحين عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنّ هذه الآية نزلت في يوم الجمعة يوم عرفة ورسول الله صلى الله عليه وآله واقف بها. وكذا قوله: إنّ صيام يوم الثامن عشر من ذي الحجة وهو غدير خم يعدل صيام ستين شهراً، لا يصح، لأنّه ثبت ما معناه في الصحيح أنّ صيام شهر رمضان بعشرة أشهر، فكيف يكون صيام واحد يعدل ستين شهراً، هذا باطل. وقد قال شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبي بعد إيراد هذا الحديث: هذا حديث منكر جداً، رواه حبشون الخلال وأحمد بن عبد الله بن أحمد النيري وهما صدوقان، عن علي بن سعيد الرملي عن ضمرة، قال: ويروى هذا الحديث من حديث عمر بن الخطاب ومالك بن الحويرث وأنس بن مالك وأبي سعيد وغيرهم

بأسانيد واهية. قال: أمّا هذا الصوم فليس بصحيح، ولا والله ما نزلت هذه الآية إلاّ يوم عرفة قبل غدير خم بأيّام، والله تعالى أعلم »[٨٣] .

ونقول في الجواب :

أوّلاً: إنّ الأساس في ردّ هذه الرواية وتضعيفها، هو ما رووه عن عمر بن الخطاب في يوم نزول آية الاكمال يوم عرفة، وقد عرفت مواقع الخلل في سند تلك الرواية ودلالتها آنفاً، فلا يمكن الاعتماد عليه لردّ رواية أبي هريرة .

ثانياً: إنّ ضمرة وابن شوذب ومطر الوراق ممّن روى عنهم بعض أصحاب الصحاح الستة ممّا يدلّ على حسن حالهم على الأقلّ، وكون روايتهم تكون بمرتبة الصحيح[٨٤]. أما شهر بن حوشب فقد ذكر الذهبي توثيقه عن جماعة وقال: « قال أبو عيسى الترمذي: قال محمد هو البخاري: شهر حسن الحديث وقوّى أمره، وقال أحمد بن عبد الله العجلي: ثقة شامي، وروى عباس عن يحي: ثبت، وروى حنبل عن أحمد: ليس به بأس، وقال الفسوي: شهر وإن تكلّم فيه ابن عون، فهو ثقة »[٨٥].

وعليه فلا وجه لتضعيف الألباني رواية أبي هريرة لوجود شهر ومطر حيث قال: « وهذا إسناد ضعيف أيضاً لضعف شهر ومطر »[٨٦] .

ثالثاً: ما زعمه من عدم جواز زيادة ثواب صوم غير شهر رمضان على صيام شهر رمضان، مردود عليه ومنتقض بما ورد عندهم من مضاعفة صيام بعض الأيّام على صيام شهر رمضان بما فيها ليلة القدر التي هي أفضل من ألف شهر، فعن رسول الله صلى الله عليه وآله: « ما من أيّام الدنيا أيّام أحبّ إلى الله سبحانه أن يتعبّد فيها من أيّام العشر، وإنّ صيام يوم فيها يعدل صيام سنة، وليلة فيها بليلة القدر »[٨٧] .

وعنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من صام يوم عرفة غفر له سنة أمامه وسنة بعده»[٨٨].
وأيضاً: « صيام يوم عرفة كصيام ألف يوم »[٨٩].

مضافاً إلى أنّ مدار الثواب كثرة وقلّة لا يدور مدار الأعمال، إذ إنّ الإثابة من الله تعالى إنّما هي تفضّل، فربّما استحقّ عبد مثوبة على نفل أكثر من المثوبة الحاصلة من الفرض، لعلل وأسباب خفيت علينا، ربما تكون لأجل حصول شدّة الخضوع والعبودية في النفل أكثر من الفرض، إذ إنّ الإنسان مجبور على أداء الفرائض ولكن لا جبر عليه في أداء النوافل، فلو التزم بالنوافل بعد أداء الفرائض، أظهر من نفسه عبوديّة وخضوع لله تعالى، وربما يكون سرّ زيادة مثوبة بعض النوافل كزيارة الحسين عليه السلام وصوم يوم الغدير وغيرهما على الفرائض هو هذا.

وعليه لا ضير أن يتفضّل الله تعالى على عبده بمثوبة فاضلة على مثوبات الفرائض، لما أظهره من استكانة وتذلّل وعبوديّة أمامه من غير أن تجب عليه أو يكون فيها إلزام أو وعيد بتركها، طالما كانت المثوبات تفضّلاً لا استحقاقاً .

٥ ـ الشبهة الخامسة: أخرج ابن عساكر عن يحيى بن عبد الحميد الحِمّاني، عن قيس بن الربيع، عن أبي هارون العبدي، عن أبي سعيد الخُدري قال: لما نصب رسول الله صلى الله عليه وآله علياً بغدير خم فنادى له بالولاية، هبط جبريل عليه السلام بهذه الآية: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...**﴾[٩٠] .

قال الألباني: هذا موضوع، آفته أبو هارون العبدي فإنّه متهم بالكذب، وقيس بن الربيع ضعيف، ونحوه الحماني[٩١].

ونقول في الجواب: نعم إنّهم أجمعوا على تضعيف أبي هارون العبدي، ولكن لو علمنا سبب ذلك لهان بنا الخطب، إنّهم ما ضعّفوه إلاّ لتشيّعه[٩٢] ، ولرواية فضائل أمير المؤمنين عليه السلام التي لا تروقهم، الدالّة على بطلان ما بنوه وأسّسوه، كما أنّه روى مثالب أعداء أمير المؤمنين عليه السلام، فقد روى عن أبي سعيد أنّ عثمان أدخل حفرته وأنّه لكافر بالله، علماً بأنّه كان خارجياً ثم استبصر وصار شيعياً [٩٣]. فمن الطبيعي أن يضعّف القوم هكذا رجل، وعليه فلا عبرة بتضعيفهم، ويبقى الرجل على وثاقته سيّما فيما وافقه غيره .

أما يحي بن عبد الحميد الحِمّاني فقد ضُعّف أيضاً لتشيّعه، وقد ذكر الكشي أنّ له كتاباً في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، (٩٤) وقال عنه الذهبي: شيعي بغيض، (٩٥) وقد ذكر أيضاً أنّ يحي بن معين وغيره وثّقوه .

أما قيس بن الربيع فقد ذكره العجلي في الثقات، وقال: كان معروفاً بالحديث صدوقاً(٩٦)، ونقل عن أبي حاتم أيضاً توثيقه وكونه صدوقاً مأموناً (٩٧). وقال الذهبي: صدوق سيّء الحفظ، وكان شعبة يثني عليه، وقال أبو حاتم: محلّه الصدق، وقال ابن عدي: عامّة رواياته مستقيمة(٩٨) . إذا عرفت هذا فلا وجه لتضعيف هذا الحديث، سيّما وأنّه يشهد لصحّته غيره .

٦ ـ الشبهة السادسة: إن قيل: إنّ الإمامة إن كانت ركناً في الدين، فقد أخلّ الله ورسوله بها قبل يوم الغدير، إذ فيه أنزل: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ ولزم أنّ من مات قبل ذلك لم يكن مؤمناً لفوات ركن من إيمانه، وفيه تأخير البيان عن الحاجة، وإن لم تكن ركناً لم يضرّ تركها .

قلنا: هي ركن من بعد موت النبي صلى الله عليه وآله لقيامه مقامه، فلا تأخير عن الحاجة، ولا شك أنّ دين النبي صلى الله عليه وآله إنّما تكمّل تدريجاً بحسب الحوادث، أو أنّه كمل قبل فرض التكليف، والميّتون قبل الغدير كمل الدين لهم بالنبي صلى الله عليه وآله، والخطاب للحاضرين وليس فيه تكميل الدين لغيرهم، على أنّ النبي صلى الله عليه وآله نصّ على عليّ عليه السلام في مواضع شتى في مبدأ الأمر(٩٩) .

[آية] التبليغ

قال تعالى في محكم كتابه: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾(١٠٠) .

آية التبليغ هذه هي التي نزلت متزامنة مع حديث الغدير ومتعلّقة به، وكان الأمر بالتبليغ فيها يتعلّق بتبليغ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا ما تسالمت عليه الشيعة، وأشار إليه بعض أهل السنة ضمن المدوّنات الروائيّة والتفسيريّة .

وفيما يأتي نذكر من روى نزولها بمناسبة حديث الغدير من الشيعة والسنة بحسب التسلسل الزمني :

١ ـ سُليم بن قيس الهلالي (ق١) في كتابه: ٢٩٠ ح٢٥ .

٢ ـ عطاء (ت ١١٤) في تفسيره، كما في المناقب لابن شهر آشوب ٢ :٢٢٤ .

٣ ـ الكلبي (ت ١٤٦)، كما في المناقب لابن شهر آشوب ٢ :٢٢٤ .

٤ ـ ابن جريح (ت ١٥٠) في تفسيره، كما في المناقب لابن شهرآشوب ٢ :٢٢٤ .

٥ ـ إبراهيم الثقفي (ت ٢٨٣)، كما في المناقب لابن شهرآشوب ٢ :٢٢٤ .

٦ ـ محمد بن سليمان الكوفي (ت ٣٠٠) في مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ١ :١٤٠ ح٧٨، ١ :١٧١ ح١٠١، ٢ :٣٨٠ ح٨٥٤، ٢ :٣٨٣ ح٨٥٦، ٢ :٤١٦ ح٨٩٦ .

٧ ـ فرات بن إبراهيم الكوفي (ق ٣و٤) في تفسيره ١٣٠ ح١٤٩، ١٥١، ١٣١ ح١٥٠، ١٥٤ .

٨ ـ علي بن إبراهيم القمي (ق ٣و٤) في تفسيره: ١ :١٧١، ١٧٣ ـ ١٧٤، ٢ :٢٠١ .

٩ ـ العيّاشي (ق ٣) في تفسيره ١ :٣٣١ ح١٥٢، ١ :٣٣٢ ح١٥٣ و١٥٤، ٣٣٣ ح١٥٤، ٣٣٤ ح١٥٥ .

١٠ ـ الصفّار (ت ٢٩٠) في بصائر الدرجات: ٥٣٥ ح٤٠ .

١١ ـ ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧)، كما في الدر المنثور للسيوطي ٢ :٢٩٨ وفتح القدير للشوكاني ٢ :٦٠ .

١٢ ـ محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩) في الكافي ١ :٢٨٩ ح٤، ٢٩٠ ح٦، ٢٩٥ ح٣ .

١٣ ـ أبو عبد الله المحاملي (ت ٣٣٠) في الأمالي، كما في كنز العمال للمتقي الهندي ١١ :٦٠٣ ح٣٢٩١٦ .

١٤ ـ القاضي النعمان (ت ٣٦٣) في شرح الأخبار ١ :١٠١ـ١٠٤ ح٢٥، ١ :١٠٥ ح٢٦ ٢ :٢٧٣ ح٥٨٢، ٢ :٣٤٧ ح٦٩٨ .

١٥ ـ المرزباني (ت ٣٧٨) في كتابه، كما في المناقب لابن شهرآشوب ٢ :٢٢٤ .

١٦ ـ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١) في الأمالي: ٤٣٥ ح١٠ مجلس ٥٦، ٥٨٢ ح١٦ مجلس ٧٤، وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ :١٣٨ ح١٠ .

١٧ ـ أبو بكر الشيرازي (ت ٤٠٧) فيما نزل من القرآن في أميرالمؤمنين عليه السلام كما عن المناقب لابن شهرآشوب ٢ :٢٢٤ .

١٨ ـ الحافظ ابن مردويه (ت ٤١٠) كما عن الدر المنثور للسيوطي ٢ :٢٩٨، وفتح القدير للشوكاني ٢ :٦٠ .

١٩ ـ محمد بن أحمد بن شاذان (ت ٤١٢) في المائة منقبة: ٨٩ ح٥٦ .

٢٠ ـ الثعلبي (ت ٤٢٧) في الكشف والبيان ٤ :٩٢ .

٢١ ـ أبو نُعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠) ما نزل من القرآن في علي عليه السلام: ٨٦، كما عن الخصائص لابن البطريق ٥٣ ح٢١ .

٢٢ ـ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠) أشار إليها في التهذيب ٣ :١٤٣ ح١ في الدعاء الذي يُقرأ عقيب صلاة الحاجة، وكذلك في المصباح المتهجّد: ٣٢٦ .

٢٣ ـ الواحدي (ت ٤٦٨) في أسباب النزول: ١٣٥ .

٢٤ ـ الحاكم الحسكاني (ق ٥) في شواهد التنزيل ١: ٢٩٤ .

٢٥ ـ مسعود بن ناصر السجستاني (ت ٤٧٧) في دراية حديث الولاية، كما عن الطرائف لابن طاوس ١ :١٢١ .

٢٦ ـ الشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨) في الاحتجاج .

٢٧ ـ ابن عساكر الدمشقي (ت ٥٧١) في تاريخ دمشق ١٢: ٨٦ ح٥٨٩ .

٢٨ ـ الفخر الرازي (ت ٦٠٦) في تفسيره في القول العاشر من الأقوال الواردة في شأن نزول الآية .

٢٩ ـ محمد بن طلحة الشافعي (ت ٦٥٢) في مطالب السؤول ١٦، عن الواحدي .

٣٠ ـ عبد الرزاق الرسعني (ت ٦٦١) كما في مفتاح النجا للبدخشاني: ٣٤، وكشف الغمة للإربلي ١ :٣٢٥ .

٣١ ـ أبو إسحاق الحموئي (ت ٧٢٢) في فرائد السمطين ١: ١٥٨ ح١٢٠ .

٣٢ ـ نظام الدين النيسابوري (ت ٧٢٨) في تفسير غرائب القرآن ٢ :٦١٦ .

٣٣ ـ السيد علي بن شهاب الدين الهمداني (ت ٧٨٦) في مودة القربى، كما في العبقات حديث الغدير ٩ :١٨٢ .

٣٤ ـ ابن صباغ المالكي (ت ٨٥٥) في الفصول المهمة: ٤٢، عن الواحدي .

٣٥ ـ العيني (ت ٨٥٥) في عمدة القاري ١٨ :٢٠٦ .

٣٦ ـ كمال الدين الميبدي (ت ٩٠٨) في شرح ديوان أمير المؤمنين عليه السلام: ٤٠٦، عن الثعلبي .

٣٧ ـ السيوطي (ت ٩١١)في الدر المنثور ٢ :٢٩٨، عن الواحدي وابن مردويه وابن عساكر .

٣٨ ـ الشوكاني (ت ١٢٥٥) في فتح القدير ٢ :٦٠، عن الواحدي وابن مردويه وابن عساكر .

هذه الأقوال بمجموعها تورث الإطمئنان بنزول الآية بمناسبة يوم الغدير، وأنّ التبليغ المأمور به هو تبليغ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا ما يتناسب مع محتوى الآية وعظمة مضمونها، إذ إنّها من أواخر ما نزل على الرسول صلى الله عليه وآله، وتأمره

بتبليغ شيء جديد نزل عليه من الرب جلّت عظمته، وعدم تبليغ هذه المهمّة الجديدة يساوي عدم تبليغ الرسالة أجمع، وفيها أيضاً الوعد بالحفظ والحراسة الإلهية من الناس.

ولو قطعنا النظر عن روايات أسباب النزول وقد أوصلها الفخر الرازي في تفسيره إلى عشرة(١٠١)، واقتصرنا على معنى الآية ومدلولها، لوصلنا إلى قولين يتناسب نزول الآية فيها.

القول الأوّل أنّها نزلت في بداية الدعوة حيث كان الرسول صلى الله عليه وآله في أشدّ الحاجة إلى الناصر والمعين، حتى أنّه صلى الله عليه وآله لما خرج من مكّة إلى الطائف لم يتمكّن من الرجوع إلى مكّة إلاّ بعد ما دخل في جوار مطعم بن عدي، فيتناسب نزول الآية في هذا الظرف العصيب تشجيعاً للنبي صلى الله عليه وآله ودعماً لموقفه؛ ليمضي قدماً في تبليغ الرسالة الإلهية عموماً، وليعلم أنّ العصمة من الأذى والقتل من ورائه .

ولكن يرد على هذا أنّ سورة المائدة بما فيها هذه الآية المباركة، كانت من آخر ما نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله أي قبل وفاته بأشهر لا تتجاوز الثلاثة، ولم يقل أحد أنّ آيات منها نزلت قبل هذا، فالقول بنزولها في صدر الدعوة خرق للإجماع، مضافاً إلى أنّ ما لاقاه النبي صلى الله عليه وآله من أذى وجرح وهتك قبل البعثة وبعدها، ينفي العصمة الواردة في الآية الكريمة، إذ إنّها تنصّ بأنّ الله تعالى سيعصمه من الناس وهذا لم يحصل، فتبيّن أنّها لم تكن نازلة في صدر الدعوة. هذا من جهة .

ومن جهة أُخرى فإنّ الآيات الدالة على تبليغ الأنبياء عليهم السلام للأحكام والشرائع وكذلك تبليغ نبينا صلى الله عليه وآله، تدلّ على أنّهم ما كانوا ينتظرون العصمة من الناس حتى يبدؤوا بالدعوة، بل وما كانوا مبالين بتكذيب من كذّبهم أو عناد من عاندهم، بل كان شعارهم: ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ**﴾(١٠٢) وكانت الآيات تشير إلى لزوم ذلك وعدم انتظار العصمة من الأذى أو القتل، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ**

يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً﴾[١٠٣].

وبالنسبة إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله جاءه الأمر بإبلاغ الدعوة وهداية الناس من دون ذكر للعصمة، حيث قيل له: **﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلاَ تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾**[١٠٤]، إذ فيها الأمر بالصبر ولزوم التحمّل، وهذا ما أدّاه صلى الله عليه وآله بأجود ما يكون وأحسنه .

إذاً نستخلص من هذا السرد الموجز، أنّ آية التبليغ ما نزلت في صدر الدعوة للأسباب التي مرّت، ويبقى القول الثاني صحيحاً وهو أنّها نزلت في أُخريات الدعوة، وهو الذي يؤيّده الاتفاق على أنّ سورة المائدة من آخر السور نزولاً، سيّما وأنّ الأقوال الأُخرى المطروحة في المقام لا تتناسب مع حجم الآية وأهمّيتها، من قبيل الأعرابي الذي همّ بقتل النبي صلى الله عليه وآله، أو مسألة حراسة النبي صلى الله عليه وآله وأنّه بعد ما نزلت الآية منعهم من حراسته، إذ إنّ قضية الأعرابي أجنبية عن المقام، ولا تدلّ على أكثر من حماية الله تعالى نبيه من القتل، وهذا أمر فرعي بالنسبة إلى أصل الآية، وهي الأمر بالتبليغ، وكذلك مسألة الحراسة لا ربط لها بهذه الآية، مضافاً إلى أنّها حتى لو صحّت لا تنافي نزول الآية بشأن حادثة الغدير، وباقي الأقوال ينفيها واقع الحال وكون المائدة من آخر ما نزلت .

وعليه فيبقى القول المختار سالماً من المعارض، وهو كما قلنا: إنّ الآية نزلت في أُخريات الدعوة، بقي علينا أن نستنطق الآية ونفهم معناها الحقيقي، ونستفسر عن هذه المهمّة الجديدة التي كُلّف النبي صلى الله عليه وآله بها، وجاءت ـ على خلاف المعتاد ـ مقترنة بضمان العصمة الإلهية من الناس .

ويمكن الوصول إلى مغزى الآية إمّا من خلال سياق الآية ومعرفة ما قبلها وما بعدها، وإمّا من خلال القرائن الموجودة في نفس الآية أو خارجها من قبيل الشواهد والمؤيّدات .

أما سياق الآية، وهو الذي ذهب إليه أكثر مفسري أهل السنة، يدلّ على أنّ الأمر يتعلّق باليهود والنصارى، إذ إنّ آية التبليغ توسّطت آيات تتعلّق بهم، وعليه لابد من تفسيرها وفهمها في ضمن هذا السياق.

قال الفخر الرازي (ت ٦٠٦) في تفسيره بعدما ذكر الأقوال المختلفة في شأن نزول الآية: « واعلم أنّ هذه الروايات وإن كثرت إلاّ أنّ الأولى حمله على أنّه تعالى أمنه من مكر اليهود والنصارى، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم، وذلك لأنّ ما قبل هذه الآية بكثير، وما بعدها بكثير، لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى، امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبيّة عمّا قبلها وما بعدها »(١٠٥) .

وإلى نحوه ذهب قبله الطبري (ت ٣١٠) في تفسيره حيث قال: « وهذا أمر من الله تعالى ذكره نبيّه محمداً صلى الله عليه وآله بإبلاغ هؤلاء اليهود والنصارى من أهل الكتابين الذين قصّ الله تعالى ذكره قصصهم في هذه السورة، وذكر فيها معايبهم وخبث أديانهم ... ما أنزل عليه فيهم من معايبهم، والإزراء عليهم، والتقصير بهم، والتهجين لهم، وما أمرهم به ونهاهم عنه، وأن لا يُشعر نفسه حذراً منهم أن يصيبوه في نفسه بمكروه ... »(١٠٦) .

ولكن يرد على هذا :

أوّلاً: لم يرد أيّ نصّ يدلّ على محتوى هذا الأمر المهمّ الذي يلزم على الرسول صلى الله عليه وآله تبليغه لليهود والنصارى، والذي يعادل الرسالة بأجمعها بحيث يستلزم عدمه عدمها، فهكذا أمر مهم لابد من أن يُقيّد ويُذكر في المدوّنات الروائية والمفروض أنّ الرسول صلى الله عليه وآله بلّغه، فلم يبق لهم إلاّ أن يقولوا كما ذهب إليه صاحب المنار(١٠٧)، أنّ المراد تبليغ الآية التالية لهذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّىَ تُقِيمُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ .

وهذا كما ترى لا يتناسب مع حجم الآية وما فيها من الوعد والوعيد، فما كان يتوجّه للنبي صلى الله عليه وآله آنذاك وهو في أواخر عمره، وقد اشتدت شوكة الإسلام، خطر من قبل اليهود والنصارى حتى يحتاج إلى الوعد بالعصمة الإلهية، ولم يكن المأمور بتبليغه ـ حسب الفرض ـ أمر شديد الأهميّة حتى يهدّد النبي صلى الله عليه وآله أنّ عدم تبليغه يساوي عدم تبليغ الرسالة رأساً، وقد صدر منه صلى الله عليه وآله فيما مضى من حياته الشريفة ما هو أشدّ على اليهود والنصارى من هذه الآية، بل حاربهم واستولى على بلادهم وقلاعهم من دون أن يكون وعد بالعصمة منهم، فهذه الآية أقل بكثير ممّا صدر منه تجاههم .

ثانياً: إنّ المأمور بتبليغه إما أن يكون متعلّقاً باليهود والنصارى، أو متعلّقاً بالمسلمين، فالأوّل أبطلناه، والثاني إمّا أن يكون متعلّقاً بالآداب والأحكام والشرائع، وإمّا أن يكون متعلّقاً بغيرها، فإن كان الأوّل فنحن نرى أنّ النبي صلى الله عليه وآله ما كان يبالي في تبليغ الشريعة أحداً، كيف وقد صدع بالحق في أحلك الظروف من دون أن ينتظر العصمة الإلهية، وله أُسوة بالأنبياء السابقين حيث تحمّلوا وقاسوا أنواع المحن والبلايا في سبيل انجاح الدعوة وتبليغها، وقد قيل له من ذي قبل: ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ**﴾(١٠٨) مضافاً إلى أنّ أحكام العبادات والمعاملات كانت سائغة عند المسلمين، يتفّهمونها بكلّ سهولة ويعملون بها من دون اعتراض أو شيء آخر، فلا تحتاج إلى عصمة للرسول من الناس، فثبت أنّ المأمور بتبليغه شيء آخر غيرالأحكام والشرائع .

ولم يكن شيء آخر غير هذه الأُمور يستحق الوعد والوعيد والعصمة والتهديد سوى مسألة الخلافة وكيفية استمرار الدعوة، إذ إنّ الإسلام جاء ليبقى وليظهر على جميع الأديان، وهذا شيء خارج عن حدود العمر البشري، وكان الرسول صلى الله عليه وآله يشير بين الحين والآخر بقرب وفاته، ممّا يعني لزوم الاهتمام بمستقبل الدعوة، والتفكّر الجاد بمصيرها بعد رحيل مؤسّسها، فثبت أنّ المأمور بتبليغه لم

يكن سوى أمر الإمامة .

ثالثاً: إنّ ترتيب الآيات في القرآن الكريم ربما لا يتوافق مع ترتيب نزولها، فكم من آية نزلت بمناسبة ووُضعت بين آيات لا علاقة لها بها، كما هو الحال في ترتيب السور في القرآن حيث يختلف عن ترتيب نزولها، قال السيوطي (ت ٩١١): « وترتيب النزول غير ترتيب التلاوة »[١٠٩] وكان ذلك بتوقيف من رسول الله صلى الله عليه وآله .

إذا عرفت هذا، فالسياق لا يقاوم أمام الروايات الواردة، كما لا يقاوم واقع الحال والنقد الصحيح الدال على أهمية الآية الكريمة، وأنّها لا يمكن أن تتعلّق بشأن اليهود والنصارى ـ كما عرفت ـ .

وعليه يبقى المجال الوحيد لمعرفة معنى الآية، الاستعانة بالقرائن الداخلية في نفس الآية من قبيل تفسير محتواها، واستنطاق ألفاظها للوقوف على أهميتها وعِظَم شأنها، زائداً القرائن الخارجية من قبيل المؤيدات والشواهد الواردة في الروايات المختلفة حيث تدعم الرأي المختار .

بقي هنا أمران يتعلّقان بالآية الكريمة :

الأمر الأوّل: تدلّ الروايات عندنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله أخّر الإعلان عن إمامة علي عليه السلام إلى أن وصل إلى الجحفة حيث غدير خم، فنزل الوحي عليه مؤكّداً وملزماً، ثمّ قام صلى الله عليه وآله فبلّغ إمامة علي عليه السلام ، وكان داعي النبي صلى الله عليه وآله في التأخير هو خوفه من قومه، وأنّهم حديثوا عهد بجاهلية، مع ما كان يعرفه منهم عنه أميرالمؤمنين عليه السلام .

فانبرى من هنا بعض أهل السنة للطعن على الشيعة بأنّها تنسب إلى النبي صلى الله عليه وآله تأخير البيان أو الخوف وما شاكل .

قال محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦): من اعتقد منهم صحّته فقد هلك، إذ

فيه اتهام المعصوم قطعاً من المخالفة بعدم امتثال أمر ربّه ابتداء وهو نقص، ونقص الأنبياء كفر ..[110].

وقال آخر: بئس القوم الذين ينسبون إلى نبيّهم المرسل تأخير البلاغ والتلكّؤ والتردّد في تنفيذ أمر ربه خوفاً من الناس، بئس القوم الذين يصفون نبيهم بالتسويف والمماطلة والاشتراط على ربه لحمايته قبل تنفيذ أمره وإبلاغ رسالته ..[111].

وذهب ثالث إلى أنّ تأخير التبليغ ينافي العصمة التي تدعيها الشيعة[112].

ونقول في الجواب :

أوّلاً: إنّ مراعاة الظرف الاجتماعي والسياسي، واستخدام الأساليب والآليات الزمكانية المناسبة، لإنجاح الدعوة والوصول إلى الهدف، أمر مستحسن شرعاً ومندوب إليه، كيف وقد ورد في الحديث الشريف: « العاقل لا يحدّث من يخاف تكذيبه »[113]، فهذا أمر يفرضه العقل العملي الخاصّ بشؤون تدبير الحياة الفردية والاجتماعية، فالتردد والتأخير انتظاراً لحصول الفرصة المناسبة لا ضير فيه، فهذا موسى عليه السلام راجع ربه في إبلاغ أصل الرسالة وقال: (إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ)[114] وإنّما كان قتل منهم نفساً واحدة، فكيف لا يترقّب رسول الله صلى الله عليه وآله في إبلاغ أمر يخصّ أمير المؤمنين عليه السلام وقد قتل من القوم عدداً كثيراً ؟!

ثانياً: إنّ قوله تعالى مخاطباً النبي صلى الله عليه وآله: **﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾**[115]، وكذلك قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**[116]، يدلّ على وجود منطقة فراغ من الله تعالى يعمل فيها رسول الله صلى الله عليه وآله بحسب ما تمليه المصلحة والظرف الاجتماعي والسياسي، كما هو الحال في زوجة زيد الذي تبنّاه رسول

الله ﷺ ثم تزوّج زوجته بعد ما طلّقها، وكذلك تحريم الزواج على نفسه رعاية لعواطف أزواجه، وهناك شواهد أُخرى تدعم هذا الرأي من قبيل الصلاة على المنافقين والدعاء لهم وغيرها، والذي نريد أن نصل إليه من هذا العرض الموجز، أنّ تأخير البيان ريثما تحصل الفرصة المناسبة أمر شرعي تماماً وهو مقتضى العقل والحكمة .

ثالثاً: إنّ الوحي النازل على رسول الله ﷺ لم يكن فورياً، بل كان موسّعاً، قال الشيخ المفيد (ت ٤١٣: « وقد كان تقدّم الوحي إليه في ذلك من غير توقيت له، فأخّره لحضور وقت يأمن فيه الاختلاف منهم عليه »(١١٧) .

رابعاً: يؤيّد ما ذهب إليه الشيعة ما رووه في كتبهم من قوله ﷺ: « أتتني رسالة من ربّي فضقت بها ذرعاً وخفت أن يكذّبني قومي، فقيل لي: لتفعلنّ أو لنفعلنّ كذا وكذا »(١١٨) .

وفي لفظ آخر: « إنّ الله أرسلني برسالة فضقت بها ذرعاً، وعلمت أنّ الناس مكذّبي، فأوعدني أن أبلّغها أو يعذّبني »(١١٩) .

وبلفظ ثالث: « ... كان رسول الله ﷺ يهاب قريشاً واليهود والنصارى، فأنزل الله تعالى هذه الآية »(١٢٠) وفي لفظ الزمخشري: « وضمن لي العصمة فقويت »(١٢١) .

فهذه الأقوال والمرويّات لا تختلف كثيراً عمّا تقوله الشيعة، والجواب الجواب .

خامساً: إنّ خوف النبي ﷺ لم يكن على نفسه، كيف وسيرته الشريفة ومظاهر حياته تأبى ذلك، نعم كان يخاف الناس في أمر يرجع إلى تكذيب الرسالة، أو أن يتهموه بما يفسد الدعوة، أو يسبّب الشك والشبهة فيها، فورد الوحي بالعصمة من هذا. وهو الذي امتنع عن كتابة ما يعصم الأمّة من الضلال لما دعا الدواة والقرطاس في أُخريات حياته، لمّا جوبه بكلّ جفاء بأنّه ـ والعياذ بالله ـ يهجر أو

غلبه الوجع، فلمّا رأى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذلك وأنّ كتابته ستكون ذريعة للطعن في صحة دعوته أجمع، إذ إنّ هذا المنطق الجاهلي يبيح تكرار غلبة الوجع أو ... في فترات مختلفة، وعليه سيكون باباً للطعن على جميع الرسالة، فأمسك صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن الكتابة واكتفى بما بيّنه سابقاً شفهاً في حادثة الغدير وغيرها .

فخوف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان في محلّه، وتأخيره ريثما تحصل الفرصة كان صحيحاً لا ضير فيه، ولكن لما جاء الأمر الإلزامي بالتبليغ قام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وبلّغ بأصرح لفظ وأفصح بيان .

وهذا ما فسّره أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى في موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿**فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى**﴾[١٢٢]، حيث قال: « لم يوجس موسى خيفة على نفسه، أشفق من غلبة الجهّال ودول الضلال »[١٢٣] .

الأمر الثاني: إنّ حصر (الناس) الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ بالكافرين، تمسّكاً بذيل الآية أي: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾، غير صحيح، لأنّ لفظ الناس عام يشمل الجميع سواء المسلم أو الكافر، بل إنّ مورد الآية وكونها من آخر ما نزلت ينفي اختصاصها بالكافرين، إذ إنّ الإسلام قويت شوكته آنذاك وانكسرت شوكة المشركين واليهود والنصارى، ممّا يدلّل على عدم توجّه خطر من قبلهم، بل الخطر كان متوجّهاً من قبل المنافقين ومرضى القلوب، بل إنّ ذيل الآية يشعر بأنّ هؤلاء الناس الذين وعد الله نبيّة بالعصمة منهم، يكونون بمنزلة الكفّار، إذ وصلوا إلى مرتبة خاف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من فتنتهم على الإسلام .

ويظهر أيضاً أن يكون المراد بالكفر هو الكفر بآية من آيات الله وهو الحكم المراد بقوله: ﴿**ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾ لا الكفر العام كما قلنا، ونظيره قوله تعالى في آية الحج: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾[١٢٤] حيث يكون المراد الكفر أي الردّ للحج لا الكفر العام .

ويكون المراد بعدم هدايته تعالى هؤلاء القوم الكافرين، عدم هدايته إياهم في كيدهم ومكرهم، ومنعه الأسباب الجارية أن تنقاد لهم في سلوكهم إلى ما يرومونه من الشر والفساد، وبعبارة أخرى: عدم تخليتهم لينالوا ما يهمّون به من إبطال كلمة الحق، وإطفاء نور الحكم المنزل(١٢٥) .

[آية] سأل سائل

وهي قوله تعالى في سورة المعارج: ﴿**سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِّنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ**﴾ .

وقد اختلفت الأقوال في شأن نزولها، ولكن ما اتفق عليه أكثر الشيعة، وبعض أهل السنة أنّها نزلت عقيب بيعة الغدير، عندما اعترض أحد الصحابة على النبي صلى الله عليه وآله في تنصيبه علياً خليفة وإماماً .

والرواية كما نقلها صاحب مجمع البيان عن الحسكاني بسنده إلى الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: لما نصب رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً يوم غدير خم وقال: « من كنت مولاه فهذا علي مولاه » طار ذلك في البلاد فقدم على النبي النعمان بن الحارث الفهري فقال: أمرتنا من الله أن نشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّك رسول الله، وأمرتنا بالجهاد وبالحج وبالصوم والصلاة والزكاة فقبلناها، ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت: من كنت مولاه فعلي مولاه، فهذا شيء منك أو أمر من الله تعالى ؟ فقال: بلى والله الذي لا إله إلاّ هو إنّ هذا من الله. فولّى النعمان بن الحارث وهو يقول: اللّهُمَّ إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء، فرماه الله بحجر على رأسه فقتله، فأنزل الله: ﴿**سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ**﴾(١٢٦) .

وقد روى نزول الآية في المناسبة مع بعض الاختلاف في التفصيل والإجمال كلٌّ من :

١ ـ أبو عبيد الهروي (ت٢٢٤) في غريب القرآن، ورواه عنه أبو بكر النقاش (ت ٣٥١) في تفسيره شفاء الصدور، كما في الغدير للعلامة الأميني ١ :٤٦١ .

٢ ـ فرات الكوفي (ت ٣٥٢) في تفسيره: ٥٠٣ .

٣ ـ الثعلبي (ت ٤٢٧) في تفسيره ١٠ :٣٥، ورواه عنه كلّ من: منتجب الدين الرازي في الأربعين حديثاً: ٨٢ الحكاية الخامسة، وسبط ابن الجوزي في تذكرة الخواص: ٣٠، والوصابي الشافعي في الاكتفاء: ٢٤٠، والحموئي في فرائد السمطين ١ :٨٢ ح٥٣، وغيرهم .

٤ ـ الحاكم الحسكاني (ق ٥) في تفسيره شواهد التنزيل ٢ :٣٨٣ رقم ١٠٣٣ .

٥ ـ القرطبي (ت ٥٦٧) في تفسيره الجامع لأحكام القرآن ١٨ :١٨١ ضمن الأقوال المطروحة .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ابن تيمية كعادته في ردّ جميع ما يتمسّك به الشيعة لاثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، قد ناقش نزول هذه الآية عقيب واقعة الغدير بوجوه عدّة ذكرها في منهاج السنة ٨ :٤٥ وقد تبعه على ذلك من جاء بعده أمثال: الزعبي في البينات، وأبو مريم الأعظمي في الحجج الدامغات، والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، ومحمد العسّال في الشيعة الإثني عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن، وغيرهم، وقد تصدّى علماؤنا أمثال السيد ميرحامد حسين اللكهنوي والعلامة الأميني والعلامة الطباطبائي للإجابة عن هذه الشبهات .

وخير من توسّع في ذلك هو العلاّمة الأميني (رحمه الله) في كتابه الغدير، ونحن نورد خلاصة ما ذكره من الأوجه السبعة في ردّ ابن تيمية حيث قال الأميني (رحمه الله):

الوجه الأوّل: إنَّ قصّة الغدير كانت في مرتجع رسول الله صلى الله عليه وآله من حجّة

الوداع، وقد أجمع الناس على هذا، وفي الحديث: أنَّها لمّا شاعت في البلاد جاءه الحارث وهو بالأبطح بمكّة، وطبع الحال يقتضي أن يكون ذلك بالمدينة فالمفتعِل للرواية كان يجهل تاريخ قصّة الغدير .

الجواب :

أوّلاً: ما ورد في رواية الحلبي في السيرة، وسبط ابن الجوزي في التذكرة[١٢٧]، والشيخ محمد صدر العالم في معارج العُلى، من أنَّ مجيء السائل كان في المسجد ـ إن أُريد منه مسجد المدينة ـ ونصَّ الحلبي على أنَّه كان بالمدينة، لكن ابن تيميّة عزب عنه ذلك كلّه، فطفِق يُهملج في تفنيد الرواية بصورة جزميّة .

ثانياً: فإنّ مغاضاة الرجل عن الحقائق اللغويّة، أو عصبيّته العمياء التي أسدلت بينه وبينها ستور العمى ورّطته في هذه الغمرة، فحسب اختصاص الأبطح بحوالي مكّة، ولو كان يراجع كتب الحديث ومعاجم اللغة والبلدان والأدب، لَوجد فيها نصوص أربابها بأنّ الأبطح: كلُّ مسيل فيه دِقاق الحصى، وقولهم في الإشارة إلى بعض مصاديقه: ومنه بطحاء مكّة، وعَرف أنَّه يطلق على كلِّ مسيل يكون بتلك الصفة، وليس حِجْراً على أطراف البلاد وأكناف المفاوز أن تكون فيها أباطح .

روى البخاري في صحيحه[١٢٨]، ومسلم في صحيحه[١٢٩]عن عبد الله بن عمر: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله أناخ بالبطحاء بذي الحُلَيفة فصلّى بها .

وفي الصحيحين[١٣٠] عن نافع: أنَّ ابن عمر كان إذا صدر عن الحجّ أو العمرة أناخ بالبطحاء التي بذي الحليفة التي كان النبيُّ صلى الله عليه وآله يُنيخ بها .

وفي صحيح مسلم[١٣١] عن عبد الله بن عمر: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله أتى في مُعرَّسه[١٣٢] بذي الحُليفة[١٣٣] فقيل له: إنَّك ببطحاء مباركة .

وفي إمتاع المقريزي[١٣٤] وغيره: أنَّ النبيّ إذا رجع من مكّة دخل المدينة من معرَّس الأبطح، فكان في معرَّسه في بطن الوادي، فقيل له: إنَّك ببطحاء مباركة .

وفي صحيح البخاري(١٣٥) عن ابن عمر: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان ينزل بذي الحُليفة حين يعتمر، وفي حجّته حين حجَّ تحت سَمُرة في موضع المسجد الذي بذي الحُليفة، وكان إذا رجع من غزو ـ كان في تلك الطريق ـ أو حجٍّ أو عمرة هبط ببطن واد، فإذا ظهر من بطن أناخ بالبطحاء التي على شفير الوادي الشرقيّة، فعرّس ثَمَّ حتى يصبح. وكان ثَمَّ خليجٌ يصلّي عبد الله عنده، وفي بطنه كُثُب كان رسول الله صلى الله عليه وآله ثَمَّ يُصلّي، فدحا فيه السيل بالبطحاء. الحديث .

وفي رواية ابن زبالة: فإذا ظهر النبيُّ من بطن الوادي أناخ بالبطحاء التي على شفير الوادي الشرقيّة .

وفي مصابيح البغوي(١٣٦) قال القاسم بن محمد: دخلت على عائشة فقلت: يا أُماه اكشفي لي عن قبر النبيّ صلى الله عليه وآله، فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة، مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء .

وروى السمهودي في وفاء الوفا(١٣٧) من طريق ابن شبّة والبزّار عن عائشة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنَّه قال: بطحان على ترعة من ترع الجنّة .

وقبل هذه الأحاديث كلّها ما ورد في حديث الغدير من طريق حذيفة بن أَسيد وعامر بن ليلى قالا: لمّا صدر رسول الله من حجّة الوداع ولم يحجّ غيرها، أقبل حتى كان بالجُحْفة، نهى عن سَمُرات مُتقاربات بالبطحاء ؛ أن لا ينزل تحتهنّ أحدٌ ... الحديث .

وأمّا معاجم اللغة والبلدان :

ففي معجم البلدان(١٣٨) (٢ / ٢١٣): البطحاء في اللغة مسيلٌ فيه دقاق الحصى، والجمع: الأباطح والبِطاح على غير قياس، إلى أن قال: قال أبو الحسن محمد بن عليّ ابن نصر الكاتب: سمعت عوّادة تغنّي في أبيات طريح بن إسماعيل الثقفي في الوليد بن يزيد بن عبد الملك وكان من أخواله :

أنت ابنُ مُسْلَنْطِحِ[١٣٩] البطاح ولم تطـرقْ عليـك الحنيُّ والـولـجُ

فقال بعض الحاضرين: ليس غير بطحاء مكّة، فما معنى الجمع ؟

فثار البطحاوي العلويّ، فقال: بطحاء المدينة، وهو أجلُّ من بطحاء مكّة، وجدّي منه، وأنشد له :

وبَطْحا المدينـةِ لي منـزلٌ فيا حبَّـذا ذاك من منـزلِ

فقال: فهذان بطحاوان فما معنى الجمع ؟

قلنا: العرب تتوسّع في كلامها وشعرها فتجعل الاثنين جمعاً، وقد قال بعض الناس: إنَّ أقلّ الجمع اثنان، وممّا يؤكّد أنَّهما بطحاوان قول الفرزدق :

وأنت ابنَ بَطحاوَيْ قريش فإن تشأْ تكن في ثقيف سيلَ ذي أدب عَفْرِ

ثمّ قال :

قلت أنا: وهذا كلّه تعسّفٌ. وإذا صحَّ بإجماع أهل اللغة أنَّ البطحاء: الأرض ذات الحصى فكلُّ قطعة من تلك الأرض بطحاء، وقد سُمِّيت قريش البطحاء، وقريش الظواهر، في صدر الجاهليّة ولم يكن بالمدينة منهم أحد .

وأمّا قول الفرزدق وابن نباتة، فقد قالت العرب: الرقمتان ورامتان، وأمثال ذلك كثيرٌ تمرُّ في هذا الكتاب، قصدهم بها إقامة الوزن فلا اعتبار به .

البُطاح ـ بالضمّ ـ: منزل لبني يربوع، وقد ذكره لبيد، فقال :

تربعـت الأشرافُ ثـمّ تصيّفتْ حِساءَ البطاح وانْتجعْنَ السلائلا

وقيل: البُطاح ماءٌ في ديار بني أسد، وهناك كانت الحرب بين المسلمين ـ وأميرُهم خالد بن الوليد ـ وأهل الردّة، وكان ضرار بن الأزور الأسدي قد خرج طليعة لخالد بن الوليد، وخرج مالك بن نويرة طليعة لأصحابه، فالتقيا بالبُطاح فقتل ضرار مالكاً، فقال أخوه متمّم يرثيه :

سأبكي أخي مادام صوتُ حمامة   تورّقُ في وادي البُطـــاح حماما

وقال وكيع بن مالك يذكر يوم البُطاح :

فلمّا أتـانا خـالدٌ بلوائِـهِ   تخطّت إليه بالبطاح الودائعُ

وقال البطحاء: أصله المسيل الواسع فيه دقاق الحصى، وقال النضير: الأبطح والبطحاء بطن الميثاء والتلعة والوادي، هو التراب السهل في بطونها ممّا قد جرّته السيول، يقال: أتينا أبطح الوادي، وبطحاؤه مثله، وهو ترابه وحصاه السهل الليّن. والجمع الأباطح .

وقال بعضهم: البطحاء كلّ موضع متّسع، وقول عمر: بطَّحوا المسجد؛ أي: ألقوا فيه الحصى الصغار، وهو موضع بعينه قريب من ذي قار. وبطحاء مكّة وأبطحها ممدودٌ، وكذلك بطحاء ذي الحُليفة .

قال ابن إسحاق: خرج النبيُّ ﷺ غازياً فسلك نقب بني دينار، فنزل تحت شجرة ببطحاء ابن أزهر يقال لها ذات الساق، فصلّى تحتها فثمَّ مسجده .

وبطحاء ـ أيضاً ـ مدينة بالمغرب قرب تلمسان .

بُطْحان ـ روي فيه الضمّ والفتح ـ واد بالمدينة، وهو أحد أوديتها الثلاثة، وهي: العقيق، وبطحان، وقناة، قال الشاعر ـ وهو يقوّي رواية من سكّن الطاء ـ :

أبا سعيد لم أزلْ بعدكُمْ   في كُرَب للشـوق تغشاني

كـم مجلـس ولّى بلذّاتِهِ   لم يهنني إذا غـاب نُدْماني

سقياً لسَلْع ولساحاتِهـا   والعيشِ في أكْنافِ بُطْحانِ

وعن النضر: البطحاء بطن التلعة والوادي، وهو التراب السهل في بطونها ممّا قد جرّته السيول، يقال: أتينا أبطح الوادي فنمنا عليه. وبطحاؤه مثله وهو ترابه وحصاه السهل الليّن .

وقال أبو عمرو: سُمّي المكان أبطح ؛ لأنّ الماء ينبطح فيه ؛ أي يذهب يميناً وشمالاً، الجمع أباطح وبطائح .

وفي الصحاح(١٤٠): تبطّح السيل: اتّسع في البطحاء .

وهناك شواهد كثيرة من الشعر لمن يُحتج بقوله في اللغة العربيّة، منها ما يُعزى إلى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من قوله يخاطب به الوليد بن المغيرة :

يُهدِّدني بالعظيمِ الوليدُ فقلتُ: أنا ابنُ أبي طالبِ

أنا ابنُ المُبجَّلِ بالأبطَحَيْنِ وبالبيت من سَلَفي غالبِ

وذكر المَيْبُذي في شرحه(١٤١): أنَّه عليه السلام يريد أبطح مكّة والمدينة .

الوجه الثاني: إنَّ سورة المعارج مكيّة باتّفاق أهل العلم، فيكون نزولها قبل واقعة الغدير بعشر سنين، أو أكثر من ذلك .

الجواب:

إنَّ المتيقّن من معقد الإجماع المذكور هو نزول مجموع السورة مكيّاً، لا جميع آياتها، فيمكن أن يكون خصوص هذه الآية مدنيّاً كما في كثير من السور .

ولا يرد عليه: أنَّ المتيقّن من كون السورة مكيّة أو مدنيّة هو كون مفاتيحها كذلك، أو الآية التي انتزع منها اسم السورة ؛ لأنّ هذا الترتيب هو ما اقتضاه التوقيف، لا ترتيب النزول، فمن الممكن نزول هذه الآية أخيراً وتقدّمها على النازلات قبلها بالتوقيف، وإن كنّا جهلنا الحكمة في ذلك كما جهلناها في أكثر موارد الترتيب في الذكر الحكيم، وكم لها من نظير، ومن ذلك :

١ ـ سورة العنكبوت: فإنّها مكيّة، إلاّ من أوّلها عشر آيات، كما رواه الطبري في تفسيره(١٤٢) في الجزء العشرين، والقرطبي في تفسيره(١٤٣) والشربيني في السراج المنير(١٤٤) .

٢ ـ سورة الكهف: فإنّها مكيّة، إلاّ من أوّلها سبع آيات، فهي مدنيّة وقوله: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ﴾[١٤٥]. كما في تفسير القرطبي[١٤٦] وإتقان السيوطي[١٤٧] .

٣ ـ سورة هود: مكيّة، إلاّ قوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ﴾، كما في تفسير القرطبي[١٤٨] وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ﴾، كما في السراج المنير[١٤٩] .

٤ ـ سورة مريم: مكيّة إلاّ آية السجدة، وقوله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا﴾، كما في إتقان السيوطي[١٥٠] .

٥ ـ سورة الرعد: فإنّها مكيّة إلاّ قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ وبعض آيها الأُخَر، أو بالعكس، كما نصَّ عليه القرطبي في تفسيره[١٥١] (٩ / ٢٧٨)، والرازي في تفسيره[١٥٢]والشربيني في تفسيره[١٥٣] .

٦ ـ سورة إبراهيم: مكيّة إلاّ قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْراً وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾ .

نصّ به القرطبي في تفسيره[١٥٤] والشربيني في السراج المنير[١٥٥] .

٧ ـ سورة الإسراء: مكيّة إلاّ قوله: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَاناً نَّصِيراً﴾، كما في تفسير القرطبي[١٥٦] والرازي[١٥٧]، والسراج المنير[١٥٨] .

٨ ـ سورة الحجّ: مكيّة إلاّ قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْف﴾، كما في تفسير القرطبي[١٥٩]، والرازي[١٦٠]والسراج المنير[١٦١] .

٩ ـ سورة الفرقان: مكيّة إلاّ قوله: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ﴾، كما في تفسير القرطبي[١٦٢]، والسراج المنير[١٦٣] .

١٠ ـ سورة النحل: مكيّة إلاّ قوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ﴾[١٦٤]، إلى آخر السورة، نص على ذلك القرطبي في تفسيره[١٦٥] والشربيني في تفسيره[١٦٦] .

١١ ـ سورة القصص: مكيّة إلاّ قوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِن قَبْلِهِ﴾، وقيل: إلاّ آية: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ﴾[١٦٧]، كما في تفسيري القرطبي[١٦٨] والرازي[١٦٩].

١٢ ـ سورة المدّثر: مكيّة غير آية من آخرها على ما قيل، كما في تفسير الخازن[١٧٠] .

١٣ ـ سورة القمر: مكيّة إلاّ قوله: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ قاله الشربيني في السراج المنير[١٧١] .

١٤ ـ سورة الواقعة: مكيّة إلاّ أربع آيات، كما في السراج المنير[١٧٢] .

١٥ ـ سورة المطفّفين: مكيّة إلاّ الآية الأُولى، ومنها انتزع اسم السورة، كما أخرجه الطبري في الجزء الثلاثين من تفسيره[١٧٣] .

١٦ ـ سورة الليل: مكيّة إلاّ أوّلها، ومنها اسم السورة، كما في الإتقان[١٧٤] .

١٧ ـ سورة يونس: مكيّة إلاّ قوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ ...﴾الآيتين، أو الثلاث، أو قوله: ﴿وَمِنهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ﴾، كما في تفسير الرازي[١٧٥]، وإتقان السيوطي[١٧٦] وتفسير الشربيني .

كما أنَّ غير واحد من السور المدنيّة فيها آيات مكيّة :

منها: سورة المجادلة، فإنّها مدنيّة إلاّ العشر الأُوَل، ومنها تسمية السورة، كما في تفسير ابي السعود[١٧٧] في هامش الجزء الثامن من تفسير الرازي، والسراج المنير[١٧٨] .

ومنها: سورة البلد مدنيّة إلاّ الآية الأُولى ـ وبها تسميتها بالبلد ـ إلى غاية الآية الرابعة كما قيل في الإتقان[١٧٩] وسور أُخرى لا نُطيل بذكرها المجال .

على أنَّ من الجائز نزول الآية مرّتين، كآيات كثيرة نصَّ العلماء على نزولها

مرّةً بعد أُخرى عظةً وتذكيراً، أو اهتماماً بشأنها، أو اقتضاء موردين لنزولها غير مرّة، نظير البسملة، وأوّل سورة الروم، وآية الروح، وقوله: ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ**﴾[١٨٠]، وقوله: ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ**﴾[١٨١] ... إلى آخر النحل. وقوله: ﴿**مَن كَانَ عَدُوّاً لِّلّهِ**﴾[١٨٢]، وقوله: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ**﴾[١٨٣]، وقوله: ﴿**أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ**﴾[١٨٤]، وسورة الفاتحة، فإنّها نزلت مرّةً بمكّة حين فرضت الصلاة، ومرّة بالمدينة حين حُوِّلت القبلة، ولتثنية نزولها سُمِّيت بالمثاني[١٨٥] .

الوجه الثالث: إنَّ قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاء**﴾[١٨٦]نزلت عقيب بدر بالاتفاق قبل يوم الغدير بسنين.

الجواب :

كأنّ هذا الرجل يحسب أنَّ من يروي تلك الأحاديث المتعاضدة يرى نزول ما لهج به الحارث بن النعمان الكافر ـ من الآية الكريمة السابق نزولها، وأفرغها في قالب الدعاء ـ في اليوم المذكور، والقارئ لهاتيك الأخبار جد عليم بمَيْنه في هذا الحسبان، أو أنَّه يرى حَجراً على الآيات السابق نزولها أن ينطق بها أحد، فهل في هذه الرواية غير أنَّ الرجل المرتدّ ـ الحارث أو جابر ـ تفوّه بهذه الكلمات ؟ وأين هو من وقت نزولها ؟ فدعْها يكن نزولها في بدر أو أُحد، فالرجل أبدى كفره بها، كما أبدى الكفّار قبله إلحادهم بها. لكن ابن تيميّة يريد تكثير الوجوه في إبطال الحقّ الثابت .

الوجه الرابع: أنَّها نزلت بسبب ما قاله المشركون بمكّة، ولم ينزل عليهم العذاب هناك لوجود النبيّ صلى الله عليه وآله بينهم ؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾[١٨٧] .

الجواب :

لا ملازمة بين عدم نزول العذاب في مكّة على المشركين، وبين عدم نزوله هاهنا على الرجل ؛ فإنّ أفعال المولى سبحانه تختلف باختلاف وجوه الحكمة، فكان في سابق علمه إسلام جماعة من أولئك بعد حين، أو وجود مسلمين في أصلابهم، فلو أبادهم بالعذاب النازل لأُهملت الغاية المتوخّاة من بعث الرسول صلى الله عليه وآله .

ولمّا لم يرَ سبحانه ذلك الوجه في هذا المنتكس على عقبه عن دين الهدى بقيله ذلك، ولم يكن لِيَلِدَ مؤمناً، كما عرف ذلك نوح عليه السلام من قومه، فقال: ﴿وَلاَ يَلِدُوا إِلاَّ فَاجِراً كَفَّاراً﴾[١٨٨]، قطع جرثومة فساده بما تمنّاه من العذاب الواقع .

وكم فرق بين أولئك الذين عوملوا بالرفق رجاء هدايتهم، وتشكيل أمّة مرحومة منهم ومن أعقابهم، مع العلم بأنّ الخارج منهم عن هاتين الغايتين سوف يُقضى عليه في حروب دامية، أو يأتي عليه الخزي المبير، فلا يسعه بثُّ ضلالة، أو إقامة عيث، وبين هذا الذي أخذته الشدّة، مع العلم بأنّ حياته مثار فتن، ومنزع إلحاد، وما عساه يتوقّف لهدايته، أو يُستفاد بعقبه .

ووجود الرسول صلى الله عليه وآله رحمةً تَدْرأ العذاب عن الأُمّة، إلاّ أنَّ تمام الرحمة أن يكون فيها مكتسح للعراقيل أمام السير في لاحب الطريق المَهْيع، ولذلك قمَّ سبحانه ذلك الجذْم الخبيث، للخلاف عمّا أبرمه النبيُّ الأعظم في أمر الخلافة، كما أنَّه في حروبه ومغازيه كان يجتاح أُصول الغيّ بسيفه الصارم، وكان يدعو على من شاهد عتوّه، ويئس من إيمانه، فتُجاب دعوته :

أخرج مسلم في صحيحه[١٨٩] بالإسناد عن ابن مسعود: أنَّ قريشاً لمّا استعصت على رسول الله صلى الله عليه وآله وأبطؤوا عن الإسلام، قال: « أللّهُمَّ أعنّي عليهم بسبع كسبع يوسف »، فأصابتهم سنةٌ فحصّت كلّ شيء، حتى أكلوا الجِيَف والمَيْتة، حتى إنَّ أحدهم كان يرى ما بينه وبين السماء كهيئة الدخان من الجوع، فذلك قوله: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاء بِدُخَانٍ مُّبِين﴾[١٩٠]، ورواه البخاري[١٩١] .

وفي تفسير الرازي[١٩٢]: أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله دعا على قومه بمكّة لمّا كذّبوه، فقال: « اللّٰهُمَّ اجعل سنيّهم كسنيّ يوسف »، فارتفع المطر، وأجدبت الأرض، وأصابت قريشاً شدّة المجاعة حتى أكلوا العظام والكلاب والجِيَف، فكان الرجل لما به من الجوع يرى بينه وبين السماء كالدخان، وهذا قول ابن عبّاس ومقاتل ومجاهد واختيار الفرّاء والزجّاج، وهو قول ابن مسعود .

وروى ابن الأثير في النهاية[١٩٣]: أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: « أللّٰهُمَّ اشدد وطأتك على مضر مثل سني يوسف »، فجهدوا حتى أكلوا العَلْهَز .

ورواه السيوطي في الخصائص الكبرى[١٩٤] من طريق البيهقي[١٩٥] عن عروة ومن طريقه وطريق أبي نُعَيم[١٩٦] عن أبي هريرة .

وقال ابن الأثير في الكامل[١٩٧]: كان أبو زمعة الأسود بن المطّلب بن أسد بن عبد العزّى وأصحابه يتغامزون بالنبيّ صلى الله عليه وآله فدعا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله أن يعمى ويثكل ولده، فجلس في ظلّ شجرة، فجعل جبريل يضرب وجهه وعينيه بورقة من ورقها وبشوكها حتى عمي .

وقال: دعا رسول الله صلى الله عليه وآله على مالك بن الطلالة بن عمرو بن غبشان، فأشار جبريل إلى رأسه، فامتلأ قيحاً فمات .

وروى ابن عبد البرّ في الاستيعاب[١٩٨] هامش الإصابة أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا مشى يتكفّأ، وكان الحكم بن أبي العاص يحكيه، فالتفت النبيّ صلى الله عليه وآله يوماً فرآه يفعل ذلك، فقال صلى الله عليه وآله: « فكذلك فلْتكن »، فكان الحكم مختلجاً يرتعش من يومئذ، فعيّره عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، فقال في عبد الرحمن بن الحكم يهجوه:

إنَّ اللعينَ أبوكَ فارمِ عظامَهُ ... إنْ ترْمِ ترْمِ مُخَلَّجاً مجنونا

يُمسي خَميصَ البطنِ من عملِ التقى ... ويظلُّ من عملِ الخبيثِ بَطينا

وروى ابن الأثير في النهاية[١٩٩] من طريق عبد الرحمن بن أبي بكر: أنَّ الحكم بن أبي العاص بن أُمية ـ أبا مروان ـ كان يجلس خلف النبيّ صلى الله عليه وآله فإذا تكلّم اختلج بوجهه، فرآه فقال له: « كن كذلك »، فلم يزل يختلج حتى مات .

وفي رواية: فضرب به شهرين ثمّ أفاق خليجاً: أي صرع، ثمّ أفاق مختلجاً، قد أُخذ لحمه وقوّته. وقيل: مرتعشاً .

وروى ابن حجر في الإصابة من طريق الطبراني[٢٠٠]، والبيهقي في الدلائل[٢٠١]، والسيوطي في الخصائص الكبرى[٢٠٢]عن الحاكم[٢٠٣] وصحّحه، وعن البيهقي والطبراني عن عبد الرحمن بن أبي بكر الصدّيق قال :

كان الحكم بن أبي العاص يجلس إلى النبي صلى الله عليه وآله فإذا تكلّم النبيّ صلى الله عليه وآله اختلج بوجهه، فقال له النبيّ: « كن كذلك ». فلم يزل يختلج حتى مات. وروى مثله بطريق آخر .

وفي الإصابة أخرج البيهقي[٢٠٤] من طريق مالك بن دينار :

حدّثني هند بن خديجة زوج النبيّ صلى الله عليه وآله: مرّ النبيّ صلى الله عليه وآله بالحكم، فجعل الحكم يغمز النبيّ صلى الله عليه وآله بإصبعه فالتفت فرآه، فقال: « اللّهُمَّ اجعله وزغاً »، فزحف مكانه .

وفي الإصابة والخصائص الكبرى[٢٠٥] ذكر ابن فتحون عن الطبري: أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله خطب إلى الحارث بن أبي الحارثة ابنته جمرة بنت الحارث، فقال: إنَّ بها سوءاً. ولم تكن كما قال، فرجع فوجدها قد برصت .

وفي الخصائص الكبرى[٢٠٦] من طريق البيهقي[٢٠٧] عن أُسامة بن زيد قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً، فكذب عليه، فدعا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله، فوجد ميّتاً قد انشقّ بطنه، ولم تقبله الأرض .

وفي الخصائص[٢٠٨] أخرج البيهقي[٢٠٩] وأبو نُعَيم من طريق أبي نوفل بن أبي عقرب عن أبيه قال: أقبل لهب بن أبي لهب يسبُّ النبيّ، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله:

« اللّهُمَّ سلِّط عليه كلبك » .

قال: وكان أبو لهب يحتمل البزَّ إلى الشام، ويبعث بولده مع غلمانه ووكلائه، ويقول: إنَّ ابني أخاف عليه دعوة محمد فتعاهدوه. فكانوا إذا نزلوا المنزل ألزقوه إلى الحائط وغطّوا عليه الثياب والمتاع، ففعلوا ذلك به زماناً، فجاء سبع، فتلّه فقتله .

وبهذه كلّها تعلم أنَّ العذاب المنفيّ في الآيتين بسبب وجوده المقدّس يراد به النفي في الجملة لا بالجملة، وهو الذي تقتضيه الحكمة، ويستدعيه الصالح العام، فإنّ في الضرورة ملزماً لقطع العضو الفاسد، اتّقاء سراية الفساد منه إلى غيره، بخلاف الجثمان الدنف[٢١٠] بعضه ؛ بحيث لا يُخشى بِدارُه إلى غيره، أو المُضنى كلّه ويؤمّل فيه الصحّة، فإنّه يعالج حتى يبرأ .

وإنَّ الله سبحانه هدّد قريشاً بمثل صاعقة عاد وثمود إن مردوا عن الدين جميعاً، وقال: ﴿**فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَاد وَثَمُودَ**﴾[٢١١]، وإذ كان مناط الحكم إعراض الجميع لم تأتِهم الصاعقة بحصول المؤمنين فيهم، ولو كانوا استمرّوا على الضلال جميعاً لأتاهم ما هُدّدوا به ،ولو كان وجود الرسول ﷺ مانعاً عن جميع أقسام العذاب بالجملة لما صحَّ ذلك التهديد، ولَمَا أُصيب النفر الذين ذكرناهم بدعوته، ولَمَا قُتل أحدٌ في مغازيه بعضبه الرهيف، فإنَّ كلّ هذه أقسام العذاب أعاذنا الله منها .

الوجه الخامس: أنَّه لو صحَّ ذلك لكان آيةً كآية أصحاب الفيل، ومثلها تتوفّر الدواعي لنقله، ولَمَا وجدنا المصنِّفين في العلم من أرباب المسانيد والصحاح والفضائل والتفسير والسير ونحوها قد أهملوه رأساً، فلا يُروى إلاّ بهذا الإسناد المنكر، فعُلِم أنَّه كذبٌ باطلٌ .

الجواب :

إنَّ قياس هذه التي هي حادثة فرديّة لا تُحدِث في المجتمع فراغاً كبيراً يؤبه له،

ووراءها أغراض مستهدفة تحاول إسدال ستور الإنساء عليها، كما أسدلوها على نصّ الغدير نفسه، وهملجوا وراء إبطاله حتى كادوا أن يبلغوا الأمل بصور خلاّبة، وتلفيقات مموّهة، وأحاديث مائنة، بيدَ أنَّ الله أبى إلاّ أن يُتمّ نوره .

إنَّ قياسها بواقعة أصحاب الفيل تلك الحادثة العظيمة التي عدادها في الإرهاصات النبويّة، وفيها تدمير أُمّة كبيرة يشاهد العالم كلّه فراغها الحادث، وإنقاذ أُمة هي من أرقى الأُمم، والإبقاء عليها وعلى مقدّساتها، وبيتها الذي هو مطاف الأُمم، ومقصد الحجيج، وتعتقد الناس فيه الخير كلّه والبركات بأسرها، وهو يؤمئذ أكبر مظهر من مظاهر الصقع الربوبيّ .

إنَّ قياس تلك بهذه في توفّر الدواعي لِنقلها مجازفةٌ ظاهرةٌ، فإنّ من حكم الضرورة أنَّ الدواعي في الأُولى دونها في الثانية، كما تجد هذا الفرق لائحاً بين معاجز النبيّ صلى الله عليه وآله، فمنها ما لم يُنقل إلاّ بأخبار آحاد، ومنها ما تجاوز حدّ التواتر، ومنها ما هو المتسالم عليه بين المسلمين بلا اعتناء بسنده، وما ذلك إلاّ لاختلاف موارد العظمة فيها أو المقارنات المحتفّة بها .

وأمّا ما ادّعاه ابن تيميّة من إهمال طبقات المصنِّفين لها فهو مجازفة أُخرى ؛ لما أسلفناه من رواية المصنِّفين لها من أئمّة العلم وحملة التفسير، وحفّاظ الحديث، ونقلة التاريخ الذين تضمّنت المعاجم فضائلهم الجمّة، وتعاقب من العلماء إطراؤهم. وإلى الغاية لم نعرف المشار إليه في قوله: بهذا الإسناد المنكر، فإنّه لا ينتهي إلاّ إلى حذيفة بن اليمان الصحابيِّ العظيم، وسفيان بن عيينة المعروف إمامته في العلم والحديث والتفسير وثقته في الرواية .

وأمّا الإسناد إليهما فقد عرفه الحفّاظ والمحدِّثون والمفسِّرون المنقِّبون في هذا الشأن، فوجدوه حريّاً بالذكر والاعتماد، وفسّروا به آيةً من الذكر الحكيم من دون أيِّ نكير، ولم يكونوا بالذين يفسِّرون الكتاب بالتافهات. نعم، هكذا سبق العلماء وفعلوا، لكن ابن تيميّة استنكر السند، وناقش في المتن ؛ لأنّ شيئاً من



ذلك لا يلائم دعارة خطّته .

الوجه السادس: أنَّ المعلوم من هذا الحديث أنَّ حارثاً المذكور كان مسلماً باعترافه بالمبادئ الخمسة الإسلاميّة، ومن المعلوم بالضرورة أنَّ أحداً من المسلمين لم يصبه عذابٌ على العهد النبويّ .

الجواب :

إنَّ الحديث كما أثبت إسلام الحارث، فكذلك أثبت ردّته بردّه قول النبيﷺ وتشكيكه فيما أخبر به عن الله تعالى، والعذاب لم يأته على حين إسلامه، وإنَّما جاءه بعد الكفر والارتداد، وقد روي أنَّه بعد سماعه الحديث شكّ في نبوّة النبي ﷺ على أنَّ في المسلمين من شملته العقوبة لمّا تجرّؤوا على قدس صاحب الرسالة كجمرة بنت الحارث، وروى مسلم في صحيحه(٢١٢) عن سلمة بن الأكوع: أنَّ رجلاً أكل عند النبيّ ﷺبشماله، فقال: « كُلْ بيمينك ». قال: لا أستطيع. قال: « لا استطعت ». قال: فما رفعها إلى فيه بعدُ .

وفي صحيح البخاري(٢١٣) إنَّ النبيّ دخل على أعرابي يعوده، قال: وكان النبيُّﷺ إذا دخل على مريض يعوده قال: « لا بأس طهورٌ ». قال: قلتَ: طهور، كلاّ بل هي حُمّىً تفور - أو تثور - على شيخ كبير تُزيره القبور. فقال النبيّ ﷺ: «فنعم إذاً ». فما أمسى من الغد إلاّ ميّتاً .

وفي أعلام النبوّة للماوردي(٢١٤) قال: « نهى رسول الله ﷺ أن يُنقّي الرجل شعره في الصلاة، فرأى رجلاً يُنقّي شعره في الصلاة، فقال: « قبّح الله شعرك » فصلع مكانه .

الوجه السابع: أنَّ الحارث بن النعمان غير معروف في الصحابة، ولم يذكره ابن عبد البَرَّ في الاستيعاب، وابن منده وأبو نُعَيم الأصبهاني وأبو موسى في تآليف ألّفوها في أسماء الصحابة، فلم نتحقّق وجوده .

الجواب :

إنَّ معاجم الصحابة غير كافلة لاستيفاء أسمائهم، فكلّ مؤلِّف من أربابها جمع ما وسعته حيطته وأحاط به اطِّلاعه، ثمّ جاء المتأخِّر عنه فاستدرك على من قبله بما أوقفه السير في غضون الكتب وتضاعيف الآثار، وأوفى ما وجدناه من ذلك كتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، ومع ذلك فهو يقول في مستهلّ كتابه(٢١٥) :

فإنّ من أشرف العلوم الدينيّة علم الحديث النبويِّ، ومن أجلِّ معارفه تمييز أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ممّن خلف بعدهم، وقد جمع في ذلك جمعٌ من الحفّاظ تصانيف بحسب ما وصل إليه اطلاع كلٍّ منهم .

فأوّل من عرفته صنّف في ذلك أبو عبد الله البخاري، أفرد في ذلك تصنيفاً، فنقل منه أبو القاسم البغوي وغيره، وجمع أسماء الصحابة مضمومةً إلى من بعدهم جماعة من طبقة مشايخه، كخليفة بن خيّاط، ومحمد بن سعد، ومن قرنائه كيعقوب بن سفيان، وأبي بكر بن أبي خيثمة .

وصنّف في ذلك جمعٌ بعدهم كأبي القاسم البغوي، وأبي بكر بن أبي داود، وعبدان، ومن قبلهم بقليل كمطين، ثمّ كأبي عليّ ابن السكن، وأبي حفص بن شاهين، وأبي منصور الماوردي، وأبي حاتم بن حبّان، وكالطبراني ضمن معجمه الكبير، ثمّ كأبي عبد الله بن منده، وأبي نُعَيم، ثمّ كأبي عمر بن عبد البَرّ، وسمّى كتابه الاستيعاب ؛ لظنّه أنَّه استوعب ما في كتب من قبله، ومع ذلك ففاته شيءٌ كثير، فذيّل عليه أبو بكر بن فتحون ذيلاً حافلاً، وذيّل عليه جماعة في تصانيف لطيفة، وذيّل أبو موسى المَدِيني على ابن منده ذيلاً كبيراً .

وفي أعصار هؤلاء خلائق يتعسّر حصرهم ممّن صنّف في ذلك ـ أيضاً ـ إلى أن كان في أوائل القرن السابع، فجمع عزّ الدين ابن الأثير كتاباً حافلاً سمّاه أُسد الغابة، جمع فيه كثيراً من التصانيف المتقدِّمة إلاّ أنَّه تبع من قبله، فخلط من ليس

صحابيّاً بهم، وأغفل كثيراً من التنبيه على كثير من الأوهام الواقعة في كتبهم .

ثمّ جرّد الأسماء التي في كتابه ـ مع زيادات عليها ـ الحافظ أبو عبد الله الذهبيّ، وعلّم لمن ذكر غلطاً ولمن لا تصحّ صحبته، ولم يستوعب ذلك ولا قارب .

وقد وقع لي بالتتبّع كثيرٌ من الأسماء التي ليست في كتابه ولا أصله على شرطهما، فجمعتُ كتاباً كبيراً في ذلك ميّزتُ فيه الصحابة من غيرهم، ومع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعاً الوقوف على العُشر من أسامي الصحابة بالنسبة إلى ما جاء عن أبي زُرعة الرازي: قال: تُوفِّي النبيُّ ﷺ ومن رآه وسمِع منه زيادةٌ على مئة ألف إنسان من رجل وامرأة، كلّهم قد روى عنه سماعاً أو رؤيةً .

قال ابن فتحون في ذيل الاستيعاب بعد أن ذكر ذلك: أجاب أبو زُرعة بهذا سؤالَ من سأله عن الرواة خاصّة، فكيف بغيرهم ؟! ومع هذا فجميع من في الاستيعاب ـ يعني بمن ذكر فيه باسم أو كنية ـ وهما ثلاثة آلاف وخمسمائة، وذكر أنَّه استدرك عليه على شرطه قريباً ممّن ذكر .

قلت: وقرأت بخطّ الحافظ الذهبي من ظهر كتابه التجريد: لعلّ الجميع ثمانية آلاف إن لم يزيدوا لم ينقصوا. ثمّ رأيت بخطّه: أنَّ جميع من في أُسد الغابة سبعة آلاف وخمسمائة وأربعة وخمسون نفساً .

وممّا يؤيّد قول أبي زُرعة ما ثبت في الصحيحين[٢١٦] عن كعب بن مالك في قصّة تبوك: والناس كثيرٌ لا يحصيهم ديوان .

وثبت عن الثوري فيما أخرجه الخطيب[٢١٧] بسنده الصحيح إليه قال: من قدم عليّاً على عثمان فقد أزرى على اثني عشر ألفاً مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راض .

فقال النووي: وذلك بعد النبيّ باثني عشر عاماً بعد أن مات في خلافة أبي بكر في الردّة والفتوح الكثير ممّن لم يضبط أسماؤهم، ثمّ مات في خلافة عمر في

الفتوح وفي الطاعون العام وعمواس وغير ذلك من لا يُحصى كثرةً، وسبب خفاء أسمائهم أنَّ أكثرهم أعراب وأكثرهم حضروا حجّة الوداع. والله أعلم. انتهى .

ثم إنَّ الحضور في حجّة الوداع مع رسول الله كانوا مائة ألف أو يزيدون، إذاً فأين لهذه الكتب استيفاء ذلك العدد الجمِّ ؟ وليس في مجاري الطبيعة الخبرة بجميع هاتيك التراجم بحذافيرها، فإنّ أكثر القوم كانوا مبثوثين في البراري والفلوات تُقِلّهم مهابط الأودية وقُلل الجبال، ويقطنون المفاوز والحُزوم، ولا يختلفون إلى الأوساط والحواضير إلاّ لغايات وقتيّة تقع عندها الصحبة والرواية في أيّام وليال تُبطئ بهم الحاجات فيها، وليس هناك ديوانٌ تُسَجَّل فيه الأسماء، ويتعرّف أحوال الوارد والصادر .

إذاً فلا يسع أيّ باحث الإحاطةُ بأحوال أُمّة هذه شؤونها، وإنَّما قيّد المصنِّفون أسماء كَثُر تداولها في الرواية، أو لأربابها أهميّة في الحوادث، وبعد هذا كلّه فالنافي لشخص لم يجد اسمه في كتب هذا شأنها خارجٌ عن ميزان النصفة، ومتحايدٌ عن نواميس البحث. على أنَّ من المحتمل قريباً أنَّ مؤلّفي معاجم الصحابة أهملوا ذكره لردّته الأخيرة(٢١٨) .

وقد تمسّك بعضهم لردّ نزول الآية في قضية الفهري، أنّ الشيخ الطوسي لم يذكرها في تفسيره، قال السالولس: « وشيخ طائفتهم الطوسي لم يقع في هذا الخطأ، ولذا قال: سورة المعارج مكية في قول ابن عباس والضحّاك وغيرهما، وفسّرها بما يتفق مع جمهور المفسّرين، ولم يشر إلى أنّ التكذيب كان بالولاية »(٢١٩) .

نقول في الجواب :

إنّ عدم ذكر الشيخ الطوسي لهذه الرواية لا يدلّ على عدمها، بل ربما يكون لما كان يذهب إليه في البداية من عدم حجية الآحاد، وبما أنّ خبر الفهري هذا من الآحاد، فلم يستشهد به .



مضافاً إلى أنّه لم يعتزم على تفصيل الأمور وذكر جميع الموارد، بل كان ديدنه الاختصار والايجاز وذكر المتفق عليه عند المفسرين، ولذا قال في مقدمة تفسيره: « وأنا إن شاء الله تعالى أشرع في ذلك على وجه الإيجار والإختصار لكلّ فن من فنونه، ولا أطيل فيملّه الناظر فيه، ولا أختصر اختصاراً يقصر فهمه عن معانيه » [٢٢٠]. وعليه فقد اكتفى لاثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بذكر حديث الغدير والاستدلال عليه في كتبه الكلامية أمثال: تلخيص الشافي والاقتصاد وتمهيد الاصول والمفصح في الإمامة، ولم ير لزوم ذكر هذه الرواية التي هي من الآحاد دون المتواترات هنا .

علماً بأنّ الشيخ الطبرسي (المتوفّى في منتصف القرن السادس) قد اعترض على الشيخ الطوسي (رحمه الله)بعد ما أثنى على كتابه، فقال: « غير أنّه خلط في أشياء ممّا ذكره في الإعراب والنحو الغث والسمين ... وأخلّ بحسن الترتيب، وجودة التهذيب، فلم يقع لذلك من القلوب السليمة الموقع الرضي، ولم يعل من الخواطر الكريمة المكان العليّ » [٢٢١]. ولذا عزم على تأليف كتاب مجمع البيان لسدّ الخلل الذي وقع فيه الشيخ الطوسي (رحمه الله)، وعندما يصل الشيخ الطبرسي (رحمه الله) إلى هذه الآية، يذكر الأقوال المطروحة ثم يتطرق إلى رواية نزول العذاب على الفهري لانكار خبر الغدير نقلاً عن الحسكاني .

وما أورده الشيخ الطبرسي من رواية الفهري، لا يتعارض مع ما ذكره في صدر السورة من أنّها مكية، كما زعمه السالوس حيث قال: « ولكن هذه الرواية تتعارض مع ما ذكره الطبرسي نفسه حيث قال: سورة المعارج مكية، وقال الحسن إلاّ قوله: ﴿**وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ**﴾[٢٢٢] .

وذلك لما بيّنا سابقاً من وقوع بعض الآيات المدنية في السور المكية مضافاً إلى تجويز أهل السنة نزول بعض الآيات لمرّتين، وبأيّ القولين أخذت اهتديت .



وأخيراً نقول: لم يذهب أحد من علمائنا إلى تواتر هذه الرواية، بل غاية ما هنالك جعلوها من أخبار الآحاد، ومن القرائن والمؤيّدات، وعلى فرض عدم صحّتها فلا يضرّنا، إذ إنّنا أثبتنا إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بالأدلّة القطعية والمتواترة، وجعلنا هذه الآحاد من باب القرائن والمؤيّدات لا أكثر .

[حديث] المناشدة(٢٢٣)

لقد ناشد أمير المؤمنين عليه السلام الصحابة واستشهدهم على مجموعة من فضائله، واحتج عليهم بها، وقد تكرّرت مناشدات أمير المؤمنين عليه السلام بحسب الدواعي، ونحن نوردها كما ذكرها أصحاب التاريخ وحفظتها المدوّنات الروائيّة .

المناشدة بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله :

روى سُليم بن قيس قال: سمعت سلمان الفارسي قال: لمّا أن قبض رسول الله صلى الله عليه وآله، وصنع الناس ما صنعوا ... أتيت علياً عليه السلام وهو يغسّل رسول الله صلى الله عليه وآله [إلى أن يذكر الهجوم على بيت الزهراء عليها السلام، وأخذ عليّ عليه السلام إلى المسجد، فقال لهم هناك:] يا معشر المسلمين والمهاجرين والأنصار، أنشدكم الله أسمعتم رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يوم غدير خم كذا وكذا، وفي غزوة تبوك كذا وكذا ؟ فلم يدع عليه السلام شيئاً قاله فيه رسول الله صلى الله عليه وآله علانية للعامة إلاّ ذكّرهم إيّاه، قالوا: اللّهُمَّ نعم ..(٢٢٤).

المناشدة في الشورى :

ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام :

روى الشيخ الطبرسي بسنده عن الإمام الباقر عن آبائه عليهم السلام قال: إنّ عمر ابن الخطاب لمّا حضرته الوفاة، وأجمع على الشورى بعث إلى ستة نفر من قريش:

إلى علي بن أبي طالب عليه السلام، وإلى عثمان بن عفّان، وإلى الزبير بن العوام، وإلى طلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقّاص، وأمرهم أن يدخلوا إلى بيت ولا يخرجوا منه حتى يبايعوا لأحدهم، فإن اجتمع أربعة على واحد وأبى واحد أن يبايعهم قتل، وإن امتنع اثنان وبايع ثلاثة قتلا، فاجتمع رأيهم على عثمان .

فلمّا رأى أمير المؤمنين عليه السلام ما همّ القوم به من البيعة لعثمان، قام فيهم ليتخذ عليهم الحجّة، فقال عليه السلام لهم: اسمعوا منّي كلامي، فإن يك ما أقول حقّاً فاقبلوا، وإن يك باطلاً فأنكروا، ثم قال لهم: أنشدكم بالله الذي يعلم صدقكم إن صدقتم، ويعلم كذبكم إن كذبتم ... هل فيكم أحد نصبه رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم بأ مر الله تعالى، فقال: « من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه » غيري ؟ قالوا: لا ...

راجع: الاحتجاج للطبرسي ١: ٣٢٠ ح٥٥، عنه البحار ٣١: ٣٣٠ ح٢، وقد روى نحوه مختصراً عماد الدين الطبري في بشارة المصطفى: ٣٦٣ ح٥٣ .

ما روي عن أبي الطفيل عامر بن واثلة الليثي :

روى القاسم بن إبراهيم الرسّي بسنده عنه قال: كنّا على الباب يوم الشورى، فسمعنا عليّ بن أبي طالب يقول: بايع الناس أبا بكر وأنا والله كنت أولى بها منه وأحقّ بذلك ... [إلى أن قال:] أفيكم من قال له رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير عن أمر الله ما قال لكم: « أيّها الناس من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأعزّ من أعزّه، وقال: هذا وليّكم بعدي » غيري ؟ قالوا: اللّهُمَّ لا ...

راجع: الكامل المنير: ١٧٠ ــ ١٨٨ .

وروى الذهبي عن الطبري بسنده عنه قال: قال عليّ لعثمان وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن وابن عمر: انشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول

الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير: «اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه » غيري ؟ قالوا: اللّهُمَّ لا .

راجع: طرق حديث من كنت مولاه: ٤١ ح٣٧ .

وقد ورد نحو هذا ببعض الاختلاف في: الأمالي للطوسي: ٥٥٤ ح١١٦٩، عنه البحار ٣١: ٣٦٦ ح٢٠، والمناقب لابن المغازلي: ١٢٢ ح١٥٥، الشافي للمنصور بالله اليمني ٣: ١٥٦، الأمالي للهاروني (ضمن مجلة علوم الحديث ١٨: ٢٨٢)، الدر النظيم لابن أبي حاتم الشامي: ٣٢٩، وشرح الأخبار للقاضي النعمان ٢: ١٨٥ ح٥٢٩ .

ما روي عن أبي رافع القبطي:

روى الشيخ الطوسي بسنده عنه قال: لمّا اجتمع أصحاب الشورى ... أقبل عليهم عليّ بن أبي طالب عليه السلام فقال: أنشدكم الله أيّها النفر ... هل فيكم أحد قال له رسول الله يوم غدير خم: « اللّهُمَّ من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله » فهل قال ذلك لأحد غيري ؟ قالوا: اللّهُمَّ لا ...

راجع: الأمالي: ٥٥٦ ح١١٧٠، والرسالة الموضحة: ١٢١، والبحار ٣١: ٣٦٩ ح٢١، ونحوه المحيط بأصول الإمامة للديلمي الزيدي: ١٤٧، والشافي للمنصور بالله ٣: ١٥٦ .

ما روي عن أبي ذر الغفاري :

روى الشيخ الطوسي بسنده عنه أنّه قال: إنّ علياً عليه السلام وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، أمرهم عمر بن الخطاب أن يدخلوا بيتاً ويغلقوا عليهم بابه ويتشاوروا في أمرهم، وأجّلهم ثلاثة أيّام، فإن توافق خمسة على قول واحد وأبى رجل منهم قُتل ذلك الرجل، وإن توافق أربعة وأبى إثنان قُتل الإثنان .

فلمّا توافقوا جميعاً على رأي واحد، قال لهم عليّ بن أبي طالب عليه السلام: إنّي أحبّ أن تسمعوا منّي ما أقول، فإن يكن حقّاً فاقبلوا، وإن يكن باطلاً فانكروه، قالوا: قل ... [إلى أن قال عليه السلام:] فهل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: « من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، ليبلّغ الشاهد الغائب ذلك » غيري ؟ قالوا: لا ...

راجع: الأمالي: ٥٤٥ ح١١٦٨، وارشاد القلوب للديلمي ٢: ٨٥ ـ ٩٤، عنه البحار ٣١: ٣٧٢ ح٢٤، وإثبات الهداة للحر العاملي ٢: ١٧٢ ح٧٩٧ عن البرهان في النص الجليّ على عليّ عليه السلام للشمشاطي .

ما روي عن أبي الأسود الدئلي :

روى الشيخ الطوسي في الأمالي: ٥٥٦ ح١٧١ عن أبي الأسود الدئلي بنحو ما مرّ عن أبي ذر .

مناشدة يوم الرحبة :

ما روي عن الأصبغ بن نباتة :

روى ابن الأثير بسنده عنه قال: نشد عليّ الناس في الرحبة: من سمع النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم ما قال إلاّ قام، ولا يقوم إلاّ من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول، فقام بضعة عشر رجلاً، فيهم: أبو أيّوب الأنصاري، وأبو عمرة بن عمرو بن مُحصن، وأبو زينب، وسهل بن حُنيف، وخزيمة بن ثابت، وعبد الله بن ثابت الأنصاري، وحُبشي بن جُنادة السلولي، وعُبيد بن عازب الأنصاري، والنعمان بن عجلان الأنصاري، وثابت بن وديعة الأنصاري، وأبو فُضالة الأنصاري، وعبد الرحمن بن عبد رب الأنصاري، فقالوا: نشهد أنّا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ألا إنّ الله عز وجل وليّي، وأنا وليّ المؤمنين، ألا فمن كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحبّ من أحبه، وأبغض من أبغضه، وأعن من أعانه ...

راجع: أسد الغابة ٣: ٤٦٥ رقم ٣٣٤٧، والمتحابين في الله لابن قدامة المقدسي: ٧٣ ح٩٢، وطرق حديث من كنت مولاه للذهبي: ١٠٢ ح١٢٤، والإصابة ٤: ٣٢٨ رقم ٥١٥٨، وتخريج الأحاديث للزيلعي ٢: ٢٤٠ رقم ٦٨١ .

ما روي عن حبة العُرَني :

روى الدولابي بسنده عنه أنّه قال: نشد الناس عليّ في الرحبة، فقام بضعة عشر رجلاً فيهم **رجل** عليه جبّة عليها أزرار حضرميّة، فشهدوا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كنت مولاه فعلي مولاه .

راجع: **الكنى** والأسماء ٣: ١٧٢ رقم ٢٣٤٣، ونحوه: تخريج الأحاديث للزيلعي ٢: ٢٤٠ رقم ٦٨١، ومناقب الإمام أمير المؤمنين للكوفي ٢: ٣٨٠ ح٨٥٣ .

ما روي عن زاذان الكندي الكوفي :

روى أحمد بن حنبل بسنده عنه قال: سمعت علياً في الرحبة وهو ينشد الناس: من شهد رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم وهو يقول ما قال ؟ فقام ثلاثة عشر رجلاً، فشهدوا أنّهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه .

راجع: مسند أحمد ٢: ٧١ ح٦٤١، وفضائل الصحابة ٢: ٥٨٥ ح٩٩١، عنه صفة الصفوة لابن الجوزي ١: ٣١٣ رقم ٥، ومجمع الزوائد للهيثمي ٩: ١٠٧، وجمع الجوامع للسيوطي ١٦: ٢٧١ ح٧٩٢٥، وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢١٢ ح٨٦٩١، ومِنَح المِدَح لابن سيد الناس: ١٨٦، والعمدة لابن البطريق: ٩٤ ح١١٩، والبداية والنهاية لابن كثير ٥: ٢١٠، وبشارة المصطفى للطبري الإمامي: ٢٩٣ ح٢٣، والسنة لابن أبي عاصم: ٥٩٣ ح١٣٧٢، ومعرفة الصحابة لأبي نُعيم ٦: ٣١٣١ ح٧٢١٣، والمناقب للكوفي ٢: ٤٠٨ ح٨٩٠ .

ما روي عن زِر بن حُبيش :

روى ابن عقدة بسنده عنه أنّه قال: شهد اثنا عشر رجلاً من أصحاب رسول

الله صلى الله عليه وآله أنّهم سمعوه يقول: يوم غدير خم: « من كنت مولاه » فيهم: قيس بن ثابت بن شماس، وهاشم بن عتبة بن أبي وقّاص الزهري، وحبيب بن بُديل بن ورقاء الخزاعي .

راجع: تخريج الأحاديث للزيلعي ٢: ٢٤٠ رقم ٦٨١، وأسد الغابة ١: ٦٧١ رقم ١٠٣٨، والإصابة ٢: ١٥ رقم ١٥٦٩، والأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة للسيوطي: ٧٦ ح١٠٢ .

وقد رواها الكشي عنه بنحو آخر مع زيادات، قال: خرج علي بن أبي طالب عليه السلام من القصر، فاستقبله ركبان متقلّدون بالسيوف عليهم العمائم، فقالوا: السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، السلام عليك يا مولانا .

فقال علي عليه السلام: مَنْ ها هنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ فقام خالد بن زيد أبو أيّوب، وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين، وقيس بن سعد بن عبادة، وعبد الله بن بُديل بن ورقاء، فشهدوا جميعاً أنهّم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يوم غدير خم: « من كنت مولاه فعلي مولاه ». فقال علي عليه السلام لأنس بن مالك والبراء بن عازب: ما منعكما أن تقوما فتشهدا فقد سمعتما كما سمع القوم ؟! ثم قال: اللّهُمَّ إن كانا كتماها معاندة فابتلهما، فعمي البراء بن عازب، وبرص قدما أنس بن مالك، فحلف أنس بن مالك أن لا يكتم منقبة لعلي بن أبي طالب ولا فضلاً أبداً، وأمّا البراء بن عازب فكان يسأل من منزلة، فيقال هو في موضع كذا وكذا، فيقول: كيف يرشد من أصابته الدعوة .

راجع: إختيار معرفة الرجال ١: ٢٤٢ رقم ٩٤ و٩٥ .

ما روي عن زياد بن زياد الكوفي :

روى أحمد بن حنبل بسنده عنه قال: سمعت عليّ بن أبي طالب ينشد الناس، فقال: انشد الله رجلاً مسلماً سمع رسول الله عليه السلام يقول يوم غدير خم ما

قال، فقام اثنا عشر بدريّا فشهدوا .

راجع: مسند أحمد ٢: ٩٣ ح٦٧٠، وعنه مجمع الزوائد للهيثمي ٩: ١٠٦ ووثّق رجاله، ودرّ السحابة للشوكاني: ١٤٦ ووثّق رجاله، وفوائد أبي علي ابن الصوّاف: ح٩٧، والمتفق والمفترق للخطيب البغدادي ٢: ٩٧٦ رقم ٥٣٠، وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢١٢، والأحاديث المختارة للضياء المقدسي ٢: ٨٠ ح٤٥٨، والبداية والنهاية لابن كثير ٧: ٣٤٨ .

ما روي عن زيد بن أرقم :

روى أحمد بن حنبل بسنده عنه قال: استشهد علي الناس، فقال: أنشد الله رجلاً سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول: اللّهُمَّ من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه. قال: فقام ستة عشر رجلاً فشهدوا .

راجع: مسند أحمد ٣٨: ٢١٨ ح٢٣١٤٣، عنه مجمع الزوائد للهيثمي ٩: ١٠٧، وفي فوائد أبي بكر البزّار ١: ١٦٨ ح١٢٦، والأمالي لابن الحُصين البغدادي ح١٠ الجزء الثاني، وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢٠٤ ح٨٦٧٨، وبغية الطلب في تاريخ حلب لابن العَديم ٩: ٣٩٦٥، وتهذيب الكمال للمِزّي ٣٣: ٣٦٨ رقم ٧٤٠٧، والبداية والنهاية لابن كثير ٧: ٣٤٦، والمعجم الكبير للطبراني ٥: ١٧٥ ح٤٩٩٦، والمناقب لابن المغازلي: ٢٣ ح٣٣، وشرح الأخبار للقاضي النعمان ١: ٢٣٢ ح٢٢٢ .

وورد في المعجم للطبراني بسنده عن زيد بن وهب عن زيد بن أرقم، قال: ناشد عليّ الناس في الرحبة: من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الذي قال له، فقام ستة عشر رجلاً فشهدوا أنّهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: اللّهُمَّ من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه. قال زيد بن أرقم: فكنت فيمن كتم فذهب بصري [وفي بعض روايات المعجم: وكان علي دعا على من كتم] .

راجع: المعجم الكبير ٥: ١٧١ ح٤٩٨٥، عنه مجمع الزوائد للهيثمي ٩: ١٠٦،

ونحوه المعجم الأوسط للطبراني ٢: ٥٧٦ ح١٩٨٧ .

ما روي عن شقيق بن سلمة :

روى البلاذري في أنساب الأشراف بسنده عنه قال: قال عليّ على المنبر: نشدت الله رجلاً سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم: « اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه » إلاّ قام فشهد، وتحت المنبر أنس بن مالك، والبراء بن عازب، وجرير بن عبد الله، فأعادها فلم يجبه أحد، فقال: اللّهُمَّ من كتم هذه الشهادة وهو يعرفها فلا تخرجه من الدنيا حتى تجعل به آية يُعرف بها. قال: فبرص أنس، وعمي البراء، ورجع جرير أعرابياً بعد هجرته، فأتى السراة فمات في بيت أمة بالسراة .

راجع: أنساب الأشراف ٢: ٣٨٦، عنه المستدرك المختار لابن البطريق: ٢٠، والبحار للمجلسي ٣٧: ١٩٧ ح٨١ .

ما روي عن أبي الطفيل عامر بن واثلة :

روى أحمد بن حنبل بسنده عنه قال: جمع عليّ الناس في الرحبة ثم قال لهم: انشد الله كلّ امرئ مسلم سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خمّ ما سمعوا لمّا قام، فقام ثلاثون من الناس فشهدوا حين أخذه بيده فقال للناس: أتعلمون انّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فهذا مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، قال: فخرجت وكأنّ في نفسي شيئاً، فلقيت زيد بن أرقم فقلت له: إنّي سمعت علياً يقول كذا وكذا، قال: فما تنكر ؟ قد سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك له .

راجع: مسند أحمد ٣٢: ٥٥ ح١٩٣٠٢، وفضائل الصحابة ٢: ٦٨٢ ح١١٦٧، وعنه مجمع الزوائد للهيثمي ٩: ١٠٤ وقال: رواه البزار وأحمد ورجاله رجال الصحيح غير فطر بن خليفة وهو ثقة، ودرّ السحابة للشوكاني: ١٤٣، وفي تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢٠٥ ح٨٦٨٠، والأحاديث المختارة للضياء المقدسي ٢: ١٧٣ ح٥٥٣،

وكفاية الطالب للكنجي: ٧، وطرق حديث من كنت مولاه للذهبي: ٣٣ ح٢٧، والعمدة لابن البطريق: ٩٣ ح١١٥، ومناقب الإمام أمير المؤمنين للكوفي ٢: ٢٥٧ ح٤٧٠، وصحيح ابن حِبان ١٥: ٣٧٥ ح٦٩٣١، وزين الفتى للعاصمي ٢: ٢٥٧ ح٤٧٠، وذيل تاريخ بغداد لابن النجار (المطبوع مع تاريخ بغداد) ١٨: ٩ رقم ٥٢٠، والبحر الزخّار للبزار ٢: ١٣٣ ح٤٩٢، والسنن الكبرى للنسائي ٥: ١٣٤ ح٨٤٧٨، والخصائص: ١٣٥ ح٩٢، وشرح مشكل الآثار للطحاوي ٩: ١٧٨ ح١٤٨٧ .

ما روي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى :

روى أحمد بن حنبل بسنده عن سماك بن عُبيد قال: دخلت على عبد الرحمن بن أبي ليلى، فحدّثني أنّه شهد علياً في الرحبة قال: أنشد الله رجلاً سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وشهده يوم غدير خم إلاّ قام، ولا يقوم إلاّ من قد رآه، فقام اثنا عشر رجلاً، فقالوا: قد رأيناه وسمعناه حيث أخذ بيده يقول: اللّهُمَّ والِ من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، فقام إلاّ ثلاثة لم يقوموا، فدعا عليهم فأصابتهم دعوته.

راجع: مسند أحمد ٢: ٢٧٠ ح٩٦٤، وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢٠٧ ح٨٦٨٤، والأحاديث المختارة للمقدسي ٢: ٢٧٣ ح٦٥٤، وفرائد السمطين للجويني ١: ٦٩ ح٣٦، وطرق حديث من كنت مولاه للذهبي: ٢٠ ح٩، والبداية والنهاية لابن كثير ٥: ٢١١، ونحوه كنز الفوائد للكراجكي: ٢٣٣، وأطراف الغرائب لابن القيسراني ١: ٩٩ ح٣٥٢، وجمع الجوامع للسيوطي ١٦: ٢٤٩ ح٧٨٤١، والبحر الزخار للبزار ٢: ٢٣٥ ح٦٣٢، وزين الفتى للعاصمي ١: ١١ ح١، والأمالي للمحاملي: ١٦١ ح١٣٣، وتالي تلخيص المتشابه للخطيب البغدادي ١: ١٢٩ ح٥٣، وتاريخ بغداد ١٤: ٢٣٦ رقم ٧٥٤٥، ومسند أبي يعلى ١: ٤٢٨ ح٥٦٧، وأسد الغابة لابن الأثير ٤: ١٠٢ رقم ٣٧٨٩، وذكر أخبار أصبهان لأبي نُعيم الأصبهاني ٢: ٢٢٧، ومناقب الإمام أمير المؤمنين للكوفي ٢: ٣٧٤ ح٨٤٨، وزين الفتى للعاصمي ٢: ٢٥٢ ح٤٦٩ .

ما روي عن زيد بن يُثَيْع :

روى ابن أبي عاصم بسنده عنه قال: قام عليّ على المنبر فقال: أنشد الله رجلاً ـ ولا أنشد إلاّ أصحاب محمد صلى الله عليه وآله ـ سمع النبي يقول يوم غدير خم، فقام ستة من هذا الجانب وستة من هذا الجانب، فقالوا: نشهد أنّا سمعنا من رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه .

راجع: السنة: ٥٩٣ ح١٣٧٤، والأحاديث المختارة للمقدسي ٢: ٨٦ ح٤٦٤، والسنن الكبرى للنسائي ٥: ١٣٢ ح٨٤٧٣ .

ما روي عن سعيد بن وهب :

روى أحمد بن حنبل بسنده عنه قال: نشد عليّ الناس فقام خمسة أو ستة من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله فشهدوا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كنت مولاه فعلي مولاه .

راجع: مسند أحمد ٣٨: ١٩٣ ح٢٣١٠٧، وفضائل الصحابة ٢: ٥٩٨ ح١٠٢١، ودرّ السحابة للشوكاني: ١٤٣، وقال :، أخرج أحمد بإسناد رجاله رجال الصحيح، وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢١١ ح٨٦٩٠، والأحاديث المختارة للمقدسي ٢: ١٠٥ ح٤٧٩، والبداية والنهاية لابن كثير ٧: ٣٤٧، والسنن الكبرى للنسائي ٥: ١٣١ ح٨٤٧١، والشريعة للآجري ٣: ٢٢٨ ح١٥٩٩، وطرق حديث من كنت مولاه للذهبي: ٢٩ ح٢٢ و٢٣ وقال: هذا حديث على شرط مسلم فإنّ سعيداً ثقة، وزين الفتى للعاصمي ١: ١٢ ح٢، والبحر الزخار للبزار ١٠: ٢١٢ ح٤٢٩٩ .

ما روي عن عمر ذي مرّ :

روى النسائي بسنده عنه قال: شهدت علياً بالرحبة ينشد أصحاب محمد صلى الله عليه وآله أيّكم سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يوم غدير خم ما قال ؟ فقام أناس فشهدوا أنّهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فإنّ علياً مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه،

وعاد من عاداه، وأحبّ من أحبّه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره .

راجع: السنن الكبرى للنسائي ٥: ١٣٦ ح٨٤٨٤، والخصائص: ١٤٢ ح٩٩، وطرق حديث من كنت مولاه للذهبي: ٢٧ ح١٨ وقال: هذا سياق غريب جدّاً مع نظافة إسناده، والبداية والنهاية لابن كثير ٥: ٢١٠، ومناقب الإمام أمير المؤمنين للكوفي ٢: ٤٥٢ ح٩٤٣، وشرح مشكل الآثار للطحاوي ٥: ١٤ ح١٧٦١، والمعجم الأوسط للطبراني ٣: ٦٩ ح٢١٣٠، والكبير ٥: ١٩٢ ح٥٠٥٩، والشريعة للآجري ٣: ٢٢٨ ح١٥٩٩، وفرائد السمطين للجويني ١: ٦٨ ح٣٤، والبحر الزخار للبزار ٣: ٣٤ ح٧٨٦، وكفاية الطالب للكنجي: ١٣، والأمالي للطوسي: ٢٥٥ ح٤٥٩، عنه البحار ٣٧: ١٢٤ ح٢١، وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢٠٩ ح٨٦٨٧، والأمالي لابن مندة: ح٢٩٩، والمناقب لابن المغازلي: ٢٠ ح٢٧.

ما روي عن عميرة بن سعد الهمداني الكوفي :

روى الطبراني بسنده عنه قال: إنّ علياً جمع الناس في الرحبة ـ وأنا شاهد ـ فقال: أنشد الله رجلاً سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فعليّ مولاه. فقام ثمانية عشر رجلاً فشهدوا أنّهم سمعوا النبي صلى الله عليه وآله يقول ذلك .

راجع: المعجم الأوسط ٧: ٤٤٨ ح٦٨٧٨، وعنه مجمع الزوائد للهيثمي ٩: ١٠٨ وقال: إسناده حسن، ونحوه في تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢٠٨، وذكر أخبار أصبهان لأبي نعيم ١: ١٠٧، والمناقب لابن المغازلي: ٢٦ ح٣٨ وصحّح سنده نقلاً عن أبي القاسم الفضل بن محمد، والعمدة لابن البطريق ١٠٧ ح١٤٤، وتهذيب الكمال للمزّي ٢٢: ٣٩٨ رقم ٤٥٢٦، وطرق حديث من كنت مولاه للذهبي: ٣٥ ح٢٨، والبداية والنهاية لابن كثير ٧: ٣٤٧، والسنن الكبرى للنسائي ٥: ١٣١ ح٨٤٧٠، والخصائص: ١٢١ ح٨٤، والأمالي للطوسي: ٢٧٢ ح٥٠٩، عنه البحار ٣٧: ١٢٥ ح٢٢، والشريعة للآجري ٣: ٢١٧ ح١٥٧٩، والسنة لابن أبي عاصم: ٥٩٣ ح١٣٧٣ .

وقد روى عنه أبو نُعيم الأصبهاني في حلية الأولياء بلفظ أكثر تفصيلاً حيث قال: شهدت عليّاً على المنبر ناشد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وفيهم: أبو سعيد، وأبو هريرة، وأنس بن مالك، وهم حول المنبر وعليّ على المنبر، وحول المنبر اثنا عشر رجلاً هؤلاء منهم، فقال عليّ: نشدتكم بالله هل سمعتم رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: « من كنت مولاه فعليّ مولاه » ؟ فقاموا كلّهم فقالوا: اللّهُمَّ نعم، وقعد رجل، فقال: ما منعك أن تقوم ؟ قال: يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت، فقال: اللّهُمَّ إن كان كاذباً فاضربه ببلاء حسن، قال: فما مات حتى رأينا بين عينيه نكتة بيضاء لا تواريها العمامة .

راجع: حلية الأولياء ٥: ٢٦ رقم ٢٨٥، ونحوه شرح الأخبار للقاضي النعمان ١: ٢٣٢ ح٢٢١، والإرشاد للمفيد ١: ٣٥١، عنه البحار ٤١: ٢٠٤ ح٢٠ .

ما روي عن أبي مِجْلَز لاحق بن حُميد :

روى الذهبي بسنده عنه قال: إنّ علياً سألهم يوماً بالكوفة: من سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول كذا ؟ [فقاموا] وهم اثنا عشر فشهدوا أنّهم سمعوا النبي عليه السلام يوم غدير خم يقول: الله مولاي وأنا مولى علي، من كنت مولاه فعلي مولاه .

هذا إسناد جيد فيه انقطاع، لأنّ أبا مجلز لم يسمعه من عليّ ولا من هؤلاء، وعبد الملك فصدوق .

راجع: طرق حديث من كنت مولاه: ٢٢ ح١١، وقال محقق الكتاب في ردّ الذهبي: ولا أدري كيف حكم المؤلّف على حديثه بالانقطاع، وقد أدرك جمعاً من الصحابة، وظاهره أنّه أدرك المناشدة وحضرها، فأين الانقطاع ؟!

ما روي عن يعلى بن مُرّة :

روى الزيلعي بسنده إلى ابن عقدة عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: من

كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه. فلمّا قدم عليّ الكوفة نشد الناس من سمع ذلك من رسول الله ﷺ فانتشد له بضعة عشر رجلاً فيهم: خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين، وأبو أيّوب الأنصاري، وسهل بن حُنيف، وناجية بن عمرو الخزاعي، وعمرو بن الحمق الخزاعي، ويزيد بن شراحيل الأنصاري ـ ويقال: زيد ـ وعامر بن ليلى الغفاري.

راجع: تخريج الأحاديث ٢: ٢٤١ رقم ٦٨١، وأسد الغابة ٢: ٣٦٢ رقم ١٨٤٤، و٥: ٢٨١ رقم ٥١٦٩، والإصابة ٢: ٦٠٩ رقم ٢٩٠٨ وضعّفه، والأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة للسيوطي: ٧٦ ح١٠٢ .

رواية أبي رملة عبد الله بن أُمامة الكوفي :

روى الذهبي بسنده إلى الطبري عن أبي رملة قال: إنّ ركباً أتوا علياً فقالوا: السلام عليك ورحمه الله وبركاته، قال: وعليكم، أنّى أقبل الركب ؟ قالوا: أقبل مواليك من أرض كذا وكذا، قال: أنّى أنتم مواليّ ؟ قالوا: سمعنا رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، فقال عليّ: انشد الله رجلاً سمع رسول الله ﷺ يقول ما قال هؤلاء إلاّ قام، فقام اثنا عشر رجلاً فشهدوا بذلك .

راجع: طرق حديث من كنت مولاه: ٤٤ ح٣٨، وشرح الأخبار للقاضي النعمان ١: ١٠٩ ح٢٩ .

* * *

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ علماءنا استشهدوا بحديث المناشدة لما يأتي :

١ ـ اتخاذ حديث المناشدة كشاهد لصحّة أصل الحديث، قال السيد المرتضى (قدس سره): « وقد استدلّ على صحّة الخبر بما تظاهرت به الرواية من احتجاج

أمير المؤمنين صلى الله عليه وآله به في الشورى على الحاضرين في جملة ما عدّده من فضائله ومناقبه، وما خصّه الله تعالى به حين قال: « انشدكم الله هل فيكم أحد أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه ؟! فقال القوم: اللّهُمَّ لا » .

قالوا: وإذا اعترف به من حضر الشورى من الوجوه، واتصل أيضاً بغيرهم من الصحابة ممّن لم يحضر الموضع كما اتصل به سائر ما جرى، ولم يكن من أحد نكير ولا إظهار شك فيه مع علمنا بتوفّر الدواعي إلى إظهار ذلك لو كان الخبر بخلاف ما حكمنا به من الصحّة، فقد وجب القطع على صحّته، هذا على انّ الخبر [أي خبر الغدير] لو لم يكن في الوضوح كالشمس لما جاز أن يدّعيه أمير المؤمنين عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله، لاسيّما في ذلك المقام الذي ذكرناه، لأنّه عليه السلام كان أنزه وأجلّ قدراً من ذلك » (٢٢٥).

٢ ـ ردّ من زعم أنّ سبب حديث الغدير هو ما حدث بين عليّ عليه السلام وبين أسامة، قال الكراجكي (رحمه الله): « ثم احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام به يوم الشورى، فلو كان ما ادعاه المنتحلون حقّاً، لم يكن لاحتجاجه عليهم به معنى، وكان لهم أن يقولوا: أيّ فضل لك بهذا علينا، وإنّما سببه كذا وكذا [أي ما وقع بينك وبين أسامة]، وقد احتجّ به أمير المؤمنين عليه السلام دفعات، واعتده في مناقبه الشراف، وكتب يفتخر به في جملة افتخاره إلى معاوية بن أبي سفيان في قوله:

وأوجب لي الولاء معاً عليكم ... خليلي يــوم دوح غــدير خم

وهذا الأمر لا لبس فيه (٢٢٦).

٣ ـ الاستدلال به على الإمامة، قال الشيخ محمد حسين المظفر (رحمه الله): « ويشهد لإرادة الإمامة من الحديث فهم الناس لها منه، كما ... عن ابن حجر في الصواعق عن أحمد حيث قال: وفي رواية لأحمد أنّه سمعه من النبي صلى الله عليه وآله ثلاثون

صحابياً، وشهدوا به لعليّ عليه السلام لمّا نوزع في أيّام خلافته (٢٢٧).

فإنّ قوله: « لمّا نُوزع » دالّ على أنّ استشهاد أمير المؤمنين إنّما كان للاستدلال على خلافته وصحّتها، وأنّها من النبي صلى الله عليه وآله، فهو عليه السلام وشهوده وراوي ذلك قد فهموا من الحديث الإمامة » (٢٢٨).

نعم لا يضرّنا تأخير تحقّق هذه الإمامة والخلافة إلى عقود عدّة، لغلبة الهوى وحبّ الرئاسة وتأخير من قدّمه الله ورسوله لقيادة الأمّة .

وقال أيضاً السيد مير حامد حسين اللكهنوي (رحمه الله): « إنّ كتمان بعض أجلاّء الصحابة الشهادة لحديث الغدير، ودعاء عليّ عليه السلام عليهم، واستجابة دعائه عند الله تعالى، لدليل واضح وبرهان ساطع على عظمة مفاد هذا الحديث ومدلوله، إذ من الواضح عدم وجود أيّ داع لكتمان معنى المحبة والنصرة ـ كما يفسّره أهل السنة ـ » (٢٢٩).

ثم إنّ الفخر الرازي كعادته في تفريع الشبهات، ومحاولة طمس الحقائق، جاء هنا لردّ حديث المناشدة أيضاً فقال: « أمّا الوجه الثاني وهو المناشدة به في الشورى فهو ضعيف، لأنّ الحاجة إلى تصحيح هذه المناشدة كالحاجة إلى تصحيح أصل الحديث، بل ذاك أولى لأنّ أكثر المحدّثين ينكرون تلك المناشدة، وبتقدير صحّتها فلا نسلّم انتهاءها إلى الصحابة جميعهم، وبتقدير انتهائها إلى كلّهم فلانسلّم انه لم يوجد فيهم من أنكر ذلك، وبتقدير عدم النكير، فلا نسلّم أنّ ذلك يدلّ على قطعهم بصحّة الحديث، بل الظاهر أنّه قبلوا هذا الحديث كما قبلوا سائر الأحاديث من سائر الرواة من العدول وإن لم يقطعوا بصحّتها، وبتقدير أنّهم لم يعتقدوا صحّة الحديث فلعلّهم سكتوا عن النكير تقية وخوفاً من بني هاشم » (٢٣٠).

وقد قال ابن ميثم في جوابه: قلنا: أمّا المناشدة فمعلومة بالتواتر كما علم

أصل الحديث، قوله: « ويتعذّر صحّتها فلا نسلّم إنهاءها إلى جميع الصحابة » قلنا: لا شك في حضور المعتبرين من الصحابة الذين يدّعون الضدّية في هذا الأمر وأنّهم أولى به، وتقدير الاعتراض أن نقول: يجوز أن يكون احتجاج عليّ عليه السلام في الشورى بهذا الخبر لو وصل إلى كلّ الصحابة لأنكر واحد منهم، لكنّه إذا ثبت أنّ أجلّ الصحابة المتنازعين في هذا الأمر كانوا حضوراً في وقت الخبر وفي وقت احتجاج علي عليه السلام به لم ينقل عن أحد منهم إنكاره، فبطريق الأولى أن لا ينكره أحد من غيرهم ممّن لا طمع له في هذا الأمر لو وصله، هذا مع تسليم أنّ الصحابة بأسرهم لم يكونوا حضوراً عند احتجاج علي عليه السلام في الشورى، وهو غير مسلّم.

قوله: بتقدير تسليم إنهائها إلى كلّهم، فلا نسلّم أنّه لم يوجد فيهم من أنكر. كلنا: لا شك أنّ ذلك من الوقائع الكبار في الإسلام، والأمور العظيمة التي يجب توافر الدواعي على نقلها، فعلمنا أنّه لو كان هناك إنكار لنُقل .

قوله: وبتقدير عدم النكير فلا نسلّم أنّ ذلك يدلّ على قطعهم بصحّته ... قلنا: لو لم تجزموا بصحّته عند احتجاجه عليهم به لكان لهم أن ينكروه، خصوصاً وهم في محلّ الحاجة إلى دفعه عن هذا الأمر .

قوله: لعلّهم سكتوا تقية وخوفاً.

قلنا: التقيّة والخوف في حقّ تلك الأُمّة من نفر يسير غير جائز ولا مسموع، ولو صحّ الخوف من بني هاشم لكان الخوف منهم عند سلبهم لمنصبه على اطلاعهم على أولويّته به وطلبه لمثل تلك المناشدة وغيرها، وكذلك ردّه لشهادته ومنعهم لإرث فاطمة عليها السلام وغير ذلك ممّا تواترت به الرواية من أفعالهم أولى وأتمّ، فهل يجوز أن يسكتوا لمثل هذا الخبر في مناشدته تقيّة لبني هاشم، ولا يجوز تقيّتهم في هذه المواضع وأمثالها (٢٣١).

وقد استدلّ بعض أهل السنة بأنّ سكوت علي عليه السلام عن الاستشهاد بحديث



الغدير بعد وفاة رسول الله ﷺ، والمناشدة به أيّام الشورى دليل على عدم وجود النص، إذ لو كان لاستشهد به، وعلى فرض دلالته على الإمامة فهي الإمامة بعد الثلاثة (٢٣٢).

وقد أجبنا عن هذه الشبهة بالتفصيل في دلالة حديث الغدير، ونقول هنا أيضاً: إنّ دعوى عدم الاحتجاج به بعد رسول الله ﷺ أوّل الكلام، فقد رأيت احتجاجه عليه السلام فيما رواه سليم على القوم، ثم هل ترك القوم فرصة للاحتجاج والمناشدة، وقد فعلوا ما فعلوا من الهجوم على الدار وما تبعه من الضرب والشتم، ومنع فدك، فأيّ مجال يبقى للمناشدة والاحتجاج، ثم بعد ما فوّتوا على الإمام الفرصة، لم توجد دواعي المناشدة وقد بايع الإمام حفظاً لكيان الإسلام عن الانهيار، كما قال عليه السلام: « فما راعني إلاّ انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد ﷺ، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله، أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنّما هي متاع أيّام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب، أو كما يتقشّع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث، حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنّ الدين وتنهنه » (٢٣٣).

فعليّ بن أبي طالب عليه السلام لم يكن ليفتح على الإسلام جبهة للمعارضة ثانية تؤدّي إلى الخلاف والشقاق، وقد نهض وبايع لسدّ الفجوات وإصلاح الأمور، فأيّ وقت يبقى له لإظهار أولويّته ؟! ففي بداية الأمر كان التهديد والإقصاء التام، وفيما بعده كانت الردّة وخوف زوال الدين، نعم تكلّم عليه السلام وناشد واحتج في أوّل ما سنحت له الفرصة وهو يوم الشورى .

أمّا ما ذهب إليه السيوطي في الحكم بوضع حديث مناشدة الشورى لوجود زافر ورجل مجهول في سندها(٢٣٤) فغير صحيح، لورود روايات ليس فيها زافر ولا رجل مجهول، سيما في مناشدات الرحبة، حيث قوّى سندها أعلام القوم أمثال

الذهبي والهيثمي والشوكاني .

ولو سلّمنا ضعف الراوي، فإنّ الضعف في السند لا يؤدّي إلى الحكم بوضع الحديث، فكم من حديث ضعيف ورد في الصحاح والمسانيد زعماً منهم بجبره للقرائن المتوفّرة عندهم، أو إمكان الاستشهاد به بوصفه شاهداً ومؤيّداً.

وأخيراً إنّ الاختلاف في عدد الشهود يرجع إلى أنّ المناشدة قد تكرّرت، ولذا اختلفت الأعداد، أو يُحتمل أنّ الراوي ذكر من عرفه أو التفت اليه، أو من كان إلى جنبه، أو أنّه ذكر من كان في جانبي المنبر أو في أحدهما ولم يلتفت إلى غيرهما ..(٢٣٥).

[حديث] التهنئة

لقد ورد في كثير من المصادر بعد رواية حديث الغدير تهنئة عمر، وفي بعضها عمر وأبي بكر لعليّ عليه‌السلام بلفظ: «هنيئاً لك يا ابن أبي طالب، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » أو « بخ بخ لك يا علي ... » وما يقاربه .

وقد روى ذلك كلّ من:

١ ـ ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥) في المصنّف ١٢: ٧٨ ح١٢١٦٧ .

٢ ـ أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) في مسنده ٥: ٣٥٥ ح١٨٠١١ وغيره .

٣ ـ الاسكافي (ت ٢٢٠) في المعيار والموازنة: ٢١٢ .

٤ ـ الدارقطني (ت ٣٨٥) كما في الصواعق المحرقة: ٤٤ .

٥ ـ الثعلبي (ت ٤٢٧) في تفسيره سورة المائدة، الآية ٦٧ .

٦ ـ الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣) في تاريخ بغداد ٨: ٢٨٤ .

٧ ـ ابن المغازلي (ت ٤٨٣) في المناقب: ١٨ ح٢٤ .

٨ ـ أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥) في سرّ العالمين: ٢١، ونقله عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٩: ٣٢٨ من دون أن يغمز فيه .

٩ ـ الخوارزمي (ت ٥٦٨) في المناقب ٩٤ .

١٠ ـ ابن عساكر (ت ٥٧١) في تاريخ دمشق ٤٢: ٢٢١ .

١١ ـ الفخر الرازي (ت ٦٠٦) في تفسيره ١٢: ٥٠ .

١٢ ـ ابن الأثير (ت ٦٣٠) في أسد الغابة ٤: ١٠٨ رقم ٣٧٨٣ .

١٣ ـ الكنجي (ت ٦٥٨) في كفاية الطالب: ٦٢ .

١٤ ـ سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٣) في تذكرة الخواص: ٢٩ .

١٥ ـ المحب الطبري (ت٦٩٤) في الرياض النضرة ٣: ١١٣ .

١٦ ـ الحموئي (ت ٧٢٢) في فرائد السمطين ١: ٧٧ ح٤٤ .

١٧ ـ الذهبي (ت ٧٤٨) في تاريخ الإسلام ٣: ٦٣٢ .

١٨ ـ ابن كثير (ت ٧٧٤) في البداية والنهاية ٥: ٣٢٩ .

وغيرهم من الذين رووا ذلك .

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ أهل السنة حاولوا صرف كلام عمر هذا عن معناه الحقيقي، إلى ما يذهبون إليه من معنى النصرة والمحبّة .

فقد تمسّك الباقلاني لاثبات مدّعاه في معنى المولى؛ بتهنئة عمر هذه، حيث استنتج أنّ كلام عمر يدلّ على حدوث المولوية في الآن، وهذا ما لا يمكن جمعه مع معنى الإمامة، لعدم جواز جمع الإمامة والنبوة في آن واحد (٢٣٦).

وقد دفع السيد المرتضى (رحمه الله) هذه الشبهة بقوله: « فإن قيل: كيف يصحّ أن يكون ما اقتضاه الخبر [أي خبر الغدير من معنى الإمامة] غير ثابت في الحال، مع ما يُروى من قول عمر: « أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة » وظاهر قوله أصبحت يقتضي حصول الأمر في الحال .

قلنا: ليس في قول عمر « أصبحت مولاي » ما يقتضي حصول الإمامة في الحال، وإنّما يقتضي ثبوت استحقاقها في حال التهنئة وإن كان التصرّف متأخّراً، وليس يمتنع أن يُهنّأ الإنسان بما يثبت له استحقاقه في الحال، وإن كان التصرّف متأخّراً عنها، لأنّ أحد الملوك والأئمة لو استخلف على رعيّته من يقوم بأمرهم إذا غاب عنهم أو توفّي لجاز من رعيّته أن يهنّئوا ذلك المستخلف بما ثبت له من الاستحقاق وإن لم يغب الملك ولا توفّي » (٢٣٧).

وقريب ممّا ذهب إليه الباقلاني ما قاله القاضي عبد الجبار في المغني: « وقول عمر: أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » يدلّ على أنّ هذا [أي النصرة في الدين] هو المراد، لأنّه ما أراد إلاّ هذا الوجه » (٢٣٨).

وقد ردّه المرتضى أيضاً بقوله: « وادعاؤه أنّ عمر أراد بقوله: « أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » ما ذهب إليه حتى؛ جعل قوله دليلاً على صحّة تأويله طريف؛ لأنّ عمر لم يصرّح بشيء يدلّ على ما يخالف مذهبنا ويوافق مذهبه، وإنّما شهد لأمير المؤمنين عليه السلام بمثل ما تضمّنه لفظ الرسول صلى الله عليه وآله، فأيّ حجّة له في قوله، وخصومه يقولون في جوابه: إنّ عمر لم يرد بكلامه إلاّ ما ذهبنا إليه من وجوب فرض الطاعة والرئاسة ...» (٢٣٩).

وقال ابن ميثم (رحمه الله): « إنّ عمر قال له عقيب كلام النبي صلى الله عليه وآله: بخ بخ يا ابن أبي طالب ...، وظاهر بالضرورة أنّ عمر لم يرد معتِقي ولا حليفي ولا ابن عمّي، بقي أن يقال: أراد أصبحت ناصري، لكنّه باطل لوجهين :

أحدهما: إنّ النصرة معلومة من قوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْض**﴾ وأمثاله .

الثاني: إنّ نصرة علي عليه السلام وأهله أمر في غاية الظهور، بل لا نسبة لأحد من الصحابة إليه في ذلك، وما كان كذلك فلا يكون تعظيم عمر له بذلك غبطة به

لائقاً بذكاء عمر وفطنته، فلم يبق إلاّ أن يقال: إنّه أراد الأولى بالتصرّف في الأمور، وهو المطلوب » [٢٤٠].

كما كرّر هذا بعد صفحات في مقام الرد على شبهة الفخر الرازي في كتابه نهاية العقول: « قوله في قول عمر: لم لا يجوز أن يكون أراد النصرة ؟ قلنا: الضرورة تقتضي بأنّ كلام عمر مستلزم للغبطة، والنصرة لاشك أنّها عامّة لكلّ المؤمنين، ولا يحصل بتنصيصها في حق علي عليه السلام غبطة، وأيضاً: كلامه يدلّ بظاهره على حصول مرتبة لعليّ ليست لغيره، والنصرة عامّة لكلّ المؤمنين، فلا يحصل لعلي عليه السلام بإظهارها في حقّه مرتبة له » [٢٤١].

وأخيراً تمسّك بعض السلفيّة بتضعيف حديث التهنئة فراراً من إلزام الشيعة، فهذا الألباني يقول: « ومثله قول عمر لعليّ: « أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة » لا يصحّ أيضاً لتفرّد عليّ بن زيد به»[٢٤٢].

وكذلك أبو مريم الأعظمي يقول تارة: فهذا ليس له أيّ شاهد أو متابع فيبقى ضعيفاً ساقطاً. ويقول تارة أخرى: نقلها عبد الحسين [أي شرف الدين في المراجعات] من ابن حجر في الصواعق المحرقة، وعزاها ابن حجر للدارقطني من غير بيان إسناده أو بيان ثبوته وصحّته، وهو أمر لا يمكن إثباته إلاّ به، فلا حجّة بعد ذلك[٢٤٣] .

ويكفيك في ردّ كلامهما ما استفاض في المدوّنات الروائيّة من نقل هذه التهنئة، وقد مرّ عليك بعضها في بداية هذا المبحث، مضافاً إلى أنّ أرباب الكلام والجدل أخذوه أخذ المسلّمات، فبدؤوا بتأويله وتبريره، ولو كان فيه أيّ ضعف أو سقوط لما تحمّلوا عناء الردّ والتأويل، ولاكتفوا بتضعيفه حاله حال غيره من الأخبار التي ردّوها .

وليعلم أنّ التهنئة لم تقتصر على أبي بكر وعمر، بل شملت جميع الصحابة

والصحابيات، حيث طفقوا يبايعونه عليه السلام ويهنئونه، وامتدت البيعة إلى الليل (٢٤٤).

كتمان الشهادة:

لقد ناشد أمير المؤمنين عليه السلام الصحابة في مرّات عدّة وبمناسبات مختلفة، واستشهدهم على مجموعة من فضائله، فكانوا يشهدون له، وقد أثبتت المصادر أسماء بعض من كتم الشهادة بدواعٍ مختلفة، فدعا عليهم أمير المؤمنين عليه السلام، فأصابتهم دعوته.

روى ابن شهرآشوب عن تاريخ البلاذري، وحلية الأولياء، وكتب أصحابنا عن جابر الأنصاري أنّه استشهد أمير المؤمنين عليه السلام أنس بن مالك، والبراء بن عازب، والأشعث، وجرير بن عبد الله البجلي قول النبي صلى الله عليه وآله: « من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه » فكتموا، فقال لأنس: لا أماتك الله حتى يبتليك ببرص لا تغطّيه العمامة، وقال للأشعث: لا أماتك الله حتى يذهب بكريمتك، وقال لجرير: لا أماتك الله إلاّ ميتة جاهلية، وقال للبراء: لا أماتك الله إلاّ حيث هاجرت .



قال جابر: والله لقد رأيت أنساً وقد ابتلي ببرص يغطّيه بالعمامة فما تستره، ورأيت الأشعث وقد ذهبت كريمتاه وهو يقول: الحمد لله الذي جعل دعاء أمير المؤمنين عَلَيَّ بالعماء في الدنيا ولم يدع عَلَيَّ في الآخرة فأعذّب، وأمّا جرير فإنّه لمّا مات دفنوه في منزله، فسمعت بذلك كندة فجاءت بالخيل والإبل فعقرتها على باب منزله، فمات ميتة جاهلية، وأمّا البراء فإنّه ولي من جهة معاوية باليمن، فمات بها ومنها كان هاجر، وهي السّراة (٢٤٥).

والمشهور في كتب التراجم والآثار والمدوّنات الروائيّة، ما أصاب أنس بن مالك من البرص بدعوة أمير المؤمنين عليه السلام لمّا كتم الشهادة .

قال ابن قتيبة: أنس بن مالك كان بوجهه برص، وذكر قوم أنّ عليّاً سأله عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: « اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه » فقال: كبرت سنّي

ونسيت، فقال له عليّ: إن كنت كاذباً فضربك الله ببيضاء لا تواريها العمامة (٢٤٦).

وتوجد في طبعة كتاب المعارف بمصر إضافة جملة عن ابن قتيبة على هذا النص حيث تنفيه، فقد ورد فيه: « قال أبو محمد: ليس لهذا أصل ».

وممّا يدلّ على عدم وجود هذه الجملة في أصل الكتاب، وأنّها من إضافة الناسخين أو الناشرين: أولا: إنّ ابن أبي الحديد ينقل عن ابن قتيبة حديث البرص، ولم يشر إلى هذه الجملة من قريب ولا بعيد، حيث يقول: « وقد ذكر ابن قتيبة حديث البرص، والدعوة التي دعا بها أمير المؤمنين عليه السلام على أنس بن مالك في كتاب المعارف في باب البرص من أعيان الرجال، وابن قتيبة غير متّهم في حق عليّ عليه السلام على المشهور من انحرافه عنه » (٢٤٧).

وكلامه هذا يدلّ على تصديق ابن قتيبة لذلك من دون غمز فيه، مع تأكيد ابن أبي الحديد عليه إذ لو كانت تلك الجملة في المعارف آنذاك ـ أي القرن السادس ـ لم يستشهد ابن أبي الحديد لاثبات ذلك بكلام من ينفيه ولم يعتقد بصحّته .

ثانياً: قال العلاّمة الأميني في معرض الردّ على هذه الشبهة: إنّ سياق الكتاب يُعرب عن هذه الجناية ويأبى هذه الزيادة، إذ المؤلّف يذكر فيه من مصاديق كلّ موضوع ما هو المسلّم عنده، ولا يوجد من أوّل الكتاب إلى آخره حكم في موضوع بنفي شيء من مصاديقه بعد ذكره إلاّ هذه، فأوّل رجل يذكره في عدّ من كان عليه البرص هو أنس ثم يعدّ مَنْ دونه، فهل يمكن أن يذكر مؤلّفٌ في إثبات ما يرتئيه مصداقاً ثم ينكره بقوله: لا أصل له ؟!(٢٤٨).

ثالثاً: المشهور بين نقلة الآثار والأخبار يدلّ على ذلك، إذ ليس دخان من دون نار، وإليك تفصيله :

قال أبو بكر الخوارزمي: أنس بن مالك، روي أنّ عليّاً سأله عن قول النبي عليه السلام: « اللّهُمَّ وال من والاه » فقال: كبر سنّي وأُنسيت ،فقال: إن كنت كاذباً

فرماك الله ببيضاء وضح لا تواريها العمامة، فبرص جلده (٢٤٩).

وقال عبد الملك الثعالبي: وكان أنس بن مالك أبرص، وذكر قومٌ أنّ علي بن أبي طالب سأله عن قول النبي صلى الله عليه وآله فيه: « اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه » فقال: قد كبرت سنّي ونسيت، فقال عليّ: إن كنت كاذباً فضربك الله ببيضاء لاتواريها العمامة. فأصابه برص (٢٥٠).

وروى الديلمي أنّه قال عليّ عليه السلام على منبر الكوفة: أيّها الناس من حضر قول رسول الله صلى الله عليه وآله: « من كنت مولاه فعلي مولاه » فليقم وليشهد، فقام جماعة وأنس بن مالك جالس لم يقم، فقال له: يا أنس ما منعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا ؟ فقال: يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت، فقال عليه السلام: اللّهُمَّ إن كان كاذباً فارمه ببياض لا تواريها العمامة، فصار أبرص (٢٥١).

وقد ذكر أبو علي ابن رُسته الأصبهاني ضمن ذوي العاهات أصحاب البرص، وذكر منهم أنس بن مالك ثم قال: كان بوجهه برص، ويذكر قومٌ أنّ عليّ بن أبي طالب سأله عن شيء فقال: كبرت ونسيت، فقال علي: إن كنت كاذباً فضربك الله ببيضاء لا تواريها العمامة (٢٥٢).

قال الراغب الأصبهاني في محاضراته: وسأل أمير المؤمنين بعض الناس فقال: هل سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: « عليّ منّي كهارون من موسى، اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه » فقال: كبرت سنّي ونسيته، فقال: إن كنت كاذباً فضربك الله ببيضاء لا تواريها العمامة، فصار ذا برص إلى أن مات (٢٥٣).

وقال في موضع آخر في ذكر البرص: وقال أمير المؤمنين [لرجل:] إن كنت كاذباً فرماك الله ببيضاء لا تواريها العمامة، فصار به برص (٢٥٤).

وقال الزمخشري: عليّ رضي الله عنه: ضربه الله ببيضاء لا تواريها العمامة.

أراد البرص (٢٥٥).

وقال ابن أبي الحديد: ذكر جماعة من شيوخنا البغداديّين أنّ عدّة من الصحابة والتابعين والمحدّثين كانوا منحرفين عن علي عليه السلام قائلين فيه السوء، ومنهم من كتم مناقبه، وأعان أعداءه ميلاً مع الدنيا وإيثاراً للعاجلة، فمنهم أنس بن مالك .

ناشد علي عليه السلام في رحبة القصر ـ أ وقالوا: برحبة الجامع بالكوفة ـ: أيّكم سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه ؟ فقام اثنا عشر رجلاً فشهدوا وأنس بن مالك في القوم لم يقم، فقال له: يا أنس ما يمنعك أن تقوم فتشهد ولقد حضرتها ؟ فقال: يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت، فقال: اللّهُمَّ إن كان كاذباً فارمه ببيضاء لا تواريها العمامة. قال طلحة بن عمير: فوالله لقد رأيت الوضح به بعد ذلك أبيض بين عينيه .

وروى عثمان بن مطرف: إنّ رجلاً سأل أنس بن مالك في آخر عمره عن علي بن أبي طالب، فقال: إنّي آليت أن لا أكتم حديثاً سُئلت عنه في عليّ بعد يوم الرحبة، ذاك رأس المتقين يوم القيامة، سمعته والله من نبيّكم (٢٥٦).

وقد علّق المحقق الطباطبائي (رحمه الله) على كتمان أنس: « قد جمع أنس بين كتمان الشهادة وكذبتين: كبرت ونسيت، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما هاجر إلى المدينة كان أنس طفلاً ابن عشر سنين أو ثماني سنين، أخذت أُمّه بيده وذهبت به إليه صلى الله عليه وآله وطلبت منه أن يقبله خادماً، والمناشدات كانت بين سنتي ٣٦ و٤٠، فأنس عند المناشدة كان في الأربعينات من عمره، له دون الخمسين سنة، فأين الكبر المورث للنسيان ؟! لقد جرّبنا عليه الكذب في قصّة الطير عندما دعا النبي صلى الله عليه وآله أن يأتيه الله بأحبّ الخلق إليه يأكل معه من الطير، فبعث الله وليه علياً عليه السلام ثلاث مرّات، في كلّ ذلك يقول له أنس: إنّ النبي عنك مشغول » (٢٥٧).

وقد نظم السيد الحميري إصابة الدعوة عليه في لاميّته حيث يقول :

في ردّه سيّد كــلّ الــورى مولاهم في المحــكم المنزل

فصدّه ذو العـرش عن رشده وشانه بالبرص الأنكل[٢٥٨]

وقال الزاهي :

ذاك الــذي استوحــش منــه أنس أن يشهد الحــقّ فشـــاهد البرص

إذ قال من يشهــد بالغــدير لي ؟ فبادر السامــع وهـــو قد نكص

فقــال أُنسيــت، فقــال كــاذب سوف ترى ما لا تواريه القُمُص[٢٥٩]

ومن الذين كتموا أيضاً زيد بن أرقم، فقد روى الطبراني عنه قال: ناشد عليّ الناس في الرحبة: من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الذي قال له، فقام ستة عشر رجلاً فشهدوا أنّهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: اللّهُمَّ من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهُمَّ وال من والاه وعاد من عاداه. قال زيد بن أرقم: فكنت فيمن كتم، فذهب بصري وكان عليّ دعا على من كتم [٢٦٠].

وقد أورده الخطيب التبريزي في الإكمال وصحّح سنده [٢٦١].

وروى أحمد عن سمّاك بن عبيد قال: دخلت على عبد الرحمن بن أبي ليلى، فحدّثني أنّه شهد علياً في الرحبة قال: أنشد الله رجلاً سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وشهده يوم غدير خم إلاّ قام، ولا يقوم إلاّ من قد رآه، فقام اثنا عشر رجلاً فقالوا: قد رأيناه وسمعناه حيث أخذ بيده يقول: اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله. فقام إلاّ ثلاثة لم يقوموا، فدعا عليهم فأصابتهم دعوته [٢٦٢].

وروى نحوه ابن عساكر عن ابن أبي ليلى وفيه: وكتم قوم، فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا [٢٦٣].

بقي هنا شيء وهو ما ذهب إليه ابن روز بهان حيث قال: « فالظاهر أنّ هذا من موضوعات الروافض، لأنّ خبر « من كنت مولاه فعلي مولاه » كان في غدير خم، وكان لكثرة سماع السامعين كالمستفيض، فأيّ حاجة إلى الاستشهاد من أنس، وإن فرضنا أنّه استشهد ولم يشهد أنس، لم يكن من أخلاق أمير المؤمنين أن يدعو على صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن خدمه عشر سنين بالبرص، ووضع الحديث ظاهر » .

نقول في الجواب :

أوّلاً: قوله: « فأيّ حاجة في الاستشهاد » بل الحاجة كانت قائمة، وذلك أنّ أمير المؤمنين عليه السلام اضطر لمناشدة الناس في الكوفة وفي خلافته ليذكّرهم بفضائله ومناقبه، وأنّه على الحق وغير ذلك، صدّاً أمام شبه معاوية وفتنه التي كان يبثّها في الناس ضدّ أمير المؤمنين عليه السلام لتشويه سمعته، فعدم شهادة أمثال أنس كان يقوّي جانب معاوية، ويوهم للناس عدم مصداقية الأمير عليه السلام، فدعا عليه الإمام ليعرف الكلّ صدقه وكذب الكاتم، وفشل خطط معاوية، وناهيك عن فتنة الخوارج وقولهم بكفر عليّ عليه السلام ـ والعياذ بالله ـ فالحاجة إذاً كانت ضروريّة .

ثانياً: قال القاضي نور الله (رحمه الله) في الردّ على ابن روز بهان: أمّا استبعاده عن أخلاق أمير المؤمنين عليه السلام أن يدعو على صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وخادمه بظهور البرص عليه، فهو تصوف بارد، لأنّه إذا لم يشهد أنس لإظهار حق قربى النبي صلى الله عليه وآله بما علم به، فقد أخلّ بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد، وخلع ربقته عن متابعة النبي صلى الله عليه وآله، وأحبط عمله وخدمته، فأقلّ مرتبة جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالأمراض الساخرة، وسيذوق وبال أمره في الآخرة (٢٦٤).

ومن الطريف ما ذهب إليه أبو مريم الأعظمي في مقام الردّ على صاحب المراجعات، حيث قال: « إنّ شرف الدين أورد اسم أنس ضمن رواة حديث الغدير،



وهذا تناقض وكذب، فتارة يجعله من المنكرين، وتارة من المثبتين » [٢٦٥].

والجواب: أنّ أنساً كان من شهود الغدير وممّن روى ذلك، ولكن لأسباب سياسية أو دنيوية ـ كما قال ابن أبي الحديد ـ لم يشهد لأمير المؤمنين عليه السلام فكتم فأصابته دعوته، وبعد هذا خاف من وصول ضرر دنيوي أكثر عليه، فلم يكتم بعد ذلك، وكان يشهد إذا سُئل، كما مرّ في رواية عثمان بن مطرف التي رواها ابن أبي الحديد .

التعمّم والتتويج

قال ابن منظور (ت ٧١١) في لسان العرب :

«العِمامة: من لباس الرأس معروفة، وربّما كُنّي بها عن البيضة والمغفر، والجمع عمائم وعمام، ... وعمّمته: ألبسته العِمامة، وهو حسن العِمّة أي التعمّم، ... وعُمّم الرجل: سُوّد، لأنّ تيجان العرب العمائم، فكلّما قيل في المعجم: توّج من التاج، قيل في العرب عُمّم، والعرب تقول للرجل إذا سُوّد: قد عُمّم، وكانوا إذا سوّدوا رجلاً عمّموه عمامة حمراء، وكانت الفرس تتوّج ملوكها فيقال له متوّج» [٢٦٦].

ولأهميّة العِمّة عند العرب آنذاك، أقرّها الشرع ووضعت لها آداب وأدعية، كما وردت بعض الروايات الدالّة على فضل التعمّم .

فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: العمائم تيجان العرب[٢٦٧].

كما روي عن أبي جعفر عليه السلام : كانت على الملائكة العمائم البيض المرسلة يوم بدر [٢٦٨].

وقد ذكر الشيخ الطوسي بعض آداب التعمم، كما ذكر دعاءاً أيضاً، حيث قال: وإذا أردت أن تتعمّم فينبغي أن تكون قائماً، ويستحب أن تتلحّى، وهو أن تدير بعض العمامة تحت ذقنك، وتقول: اللّٰهُمَّ سوّمني بسيماء الإيمان، وتوّجني بتاج الكرامة، وقلّدني حبل الإسلام، ولا تخلع ربقة الإسلام من عنقي(٢٦٩) .

وعليه لمّا قلّد رسول الله ﷺ علياً عليه السلام رئاسة الأُمّة وقيادتها بعده، أتمّ ذلك بالتعمّم، حيث عمّمه بيده الشريفة وبعمامته المباركة .

وقد روى حديث التعمّم آنذاك كثير من أصحاب المدوّنات الروائية، نشير فيما يأتي إلى بعضها :

روى البيهقي بسنده عن عليّ عليه السلام قال: عمّمني رسول الله ﷺ يوم غدير بعمامة سدلها خلفي، ثم قال: إنّ الله أمدّني يوم بدر وحنين بملائكة يعتمّون هذه العمامة وقال: إنّ العمامة حاجزة بين الكفر والإيمان(٢٧٠).

وقد أخرج الحافظ أبو نُعيم الأصبهاني، ومحب الدين الطبري عن عبد الأعلى بن عديّ النهرواني: أنّ رسول الله ﷺ دعا عليّاً يوم غدير خم فعمّمه وأرخى عَذَبة العمامة من خلفه (٢٧١).

وقد استدلّ الصوفية بهذا الحديث على جواز لبس الخرقة التي هي زيّهم، قال أحمد عبد الله الرفاعي: «إنّ خرقة الصوفيّة تتصل بالخليفة الرابع أسدالملاحم والمعامع، شيخ أئمة الآل، فحل الرجال، صهر رسول الثقلين، والد الريحانتين، إمام المشارق والمغارب، أمير المؤمنين أسد الله سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله عنه ... وقد أخذنا سند الخرقة بقصد التزيّي بزيّ رسول الله ﷺ بالأسانيد الصحيحة التي ضبطها الحفّاظ أُمناء الرسل علماء المسلمين حفظة الحديث ورجاله رضي الله عنهم، فإنّ الخرقة ـ أعني الزيّ الذي اختاره السادة الرفاعيّة ومضوا عليه خلفاً بعد سلف ـ إنّما هي العمامة السوداء مرسلة

الطرف .... وأسند الحافظ أبو موسى المديني في كتاب السنة في سدل العمامة عن أبي داود الطيالسي قال ... عن عليّ قال: عمّمني رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم بعمامة سدلها من خلفي ...» (٢٧٢).

* هوامش البحث *

(١) المائدة: ٦٧ .

(٢) المائدة: ٣ .

(٣) المعارج: ١ـ٣ .

(٤) سبأ: ٢٠ .

(٥) تفسير القمي ٢: ٢٠١، عنه البحار ٣٧: ١٩ ح٩، والصافي ٦: ٩٤٠ .

(٦) تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٤٧٤ ح٦، وعنه البحار ٣٧: ١٦٩ ح٤٥ .

(٧) راجع البحار للمجلسي ٩٠: ٥٩ ـ ٦٠ .

(٨) الكافي ٨: ٣٤٤ ح٥٤٢، عنه البحار ٢٨: ٢٥٦ ح٤٠، والحديث باختلاف في الألفاظ في تفسير العياشي ٢: ٣٠١ ح١١١، وإثبات الهداة ٢ :١٧٤ ح٨١٦ .

(٩) التوبة: ٧٤ ـ ٧٧ .

(١٠) تفسير القمي ١: ٣٠١، عنه البحار ٣٧: ١١٩ ح٨ .

(١١) تفسير العياشي ٢: ١٠٠ ح٩١، عنه البحار ٣٧: ١٥٤ ح٣٨ .

(١٢) النحل: ٩١ ـ ٩٢ .

(١٣) تفسير القمي ١: ٣٨٩، عنه البحار ٣٧: ١٢٠ ح١١ .

(١٤) الكافي ١: ٢٩٢ .

(١٥) الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٦ .

(١٦) تفسير القمي ٢: ١٢٤ .

(١٧) بصائر الدرجات ٧٣ ح٦، عنه البحار ٣٦: ٩٥ ح٢٩ .

(١٨) سبأ: ٤٦ .

(١٩) تفسير فرات: ٣٤٥ ح٤٧٠، ونحوه أيضاً ح٤٧١ عن الحسين بن سعيد معنعناً عن عمر بن

يزيد، وأيضاً المناقب لابن شهرآشوب ٣: ٣٧، وشرح الأخبار ١: ٢٣٦ ح٢٣٩، عن محمد بن سلام، عن أبي جعفر عليه السلام.

(٢٠) الزمر: ٦٥ .

(٢١) تاويل الآيات الظاهرة ٢: ٥٢٢ ح٣٢، عنه البحار ٢٣: ٣٦٢ ح٢٢ ونحوه شرح الأخبار ١: ٢٤٥ ح٢٧٣ .

(٢٢) الزخرف: ٨٠ .

(٢٣) تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٥٨٨ ح١٦، عنه البحار ٢٣: ٣٨٦ ح٩٣ .

(٢٤) محمد: ٢٩ .

(٢٥) تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٥٩٠ ح١٨، عنه البحار ٢٣: ٣٨٦ ح٩١ .

(٢٦) النجم: ١ ـ ٤ .

(٢٧) تاويل الآيات الظاهرة ٢: ٦٢٣ ح٦، عنه البحار ٢٤: ٣٢٣ ح٣٥، ونحوه شرح الأخبار ١: ٢٤٣ ح٢٦٥ .

(٢٨) تفسير فرات ٤٥٠ ـ ٤٥٢ ح٥٩٠ و٥٩٢ .

(٢٩) القلم: ٥ ـ ٦ .

(٣٠) تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٧١١ ح٣، عنه البحار ٣٦: ١٦٥ ح١٥٠، ونحوه تفسير فرات: ٤٩٦ ح٦٥٠ .

(٣١) القلم: ٥١ ـ ٥٢ .

(٣٢) الكافي ٤: ٥٦٦ ح٢، عنه البحار ٣٧: ١٧٢ ح٥٥، ونحوه الشيخ الطوسي في التهذيب ٣: ٢٩٠ ح٧٤٦ .

(٣٣) تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٧١٣ ح٦، عنه البحار ٣٠: ٢٥٩ ح١٢٢ .

(٣٤) شرح الأخبار ١: ٢٤٠ ح٢٥٨، من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٩، والمناقب ٣: ٣٧ .

(٣٥) الحاقة: ٤٤ ـ ٥٢ .

(٣٦) شرح الأخبار ١: ٢٤١ ح٢٥٩، ونحوه المناقب لابن شهرآشوب ٣: ٣٧ عن معاوية بن عمار والعياشي في تفسيره ٢: ٢٦٩ ح٦٤ عن زيد بن الجهم .

(٣٧) القيامة: ٣١ ـ ٣٥ .

(٣٨) تفسير القمي ٢: ٣٩٧ .

(٣٩) المسترشد: ٥٨٦ ح٢٥٧ .

(٤٠) تفسير فرات: ٥١٦ ح٦٧٥، وما بين المعقوفين مأخوذ من شواهد التنزيل للحسكاني ٢: ٣٩١ ح١٠٤١ .

(٤١) م ن: ٥١٥ ح٦٧٤، وما بين المعقوفين من شواهد التنزيل ٣: ٣٩٠ ح١٠٤٠ .
(٤٢) المناقب لابن شهرآشوب ٣: ٣٨، البحار ٣٧: ١٦١ ح٤٠ .
(٤٣) تفسير فرات: ٥٧٤ ح٧٣٨، عنه البحار ٣٨: ١٤٢ ح١٥٠ .
(٤٤) تأويل الآيات الظاهرة ٢: ٨١١ ـ ٨١٢ ح١ ـ ٥ .
(٤٥) شواهد التنزيل ٢: ٤٥١ ـ ٤٥٢ ح١١١٦ ـ ١١١٩ .
(٤٦) المائدة: ٣ .
(٤٧) البقرة: ١٧٣، الأنعام: ١٤٥، النحل: ١١٥ .
(٤٨) النساء: ٥٩ .
(٤٩) للمزيد راجع تفسير الميزان للطباطبائي ٥ :١٦٧، مواهب الرحمن للسبزواري ١٠ :٣٤١ .
(٥٠) محمد: ٣٨ .
(٥١) الأنفال: ٥٣ .
(٥٢) تفسير الفخر الرازي ١١ :١٣٩ .
(٥٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٦٢ .
(٥٤) سورة المائدة: الآية ٦ .
(٥٥) سورة البقرة: الآية ١٠٩ .
(٥٦) سورة آل عمران: الآية ١٧٥ .
(٥٧) سورة النحل: الآية ١١٢ .
(٥٨) مواهب الرحمن للسبزواري ١٠ :٣٤٤ـ٣٥٤، ونحوه تفسير الميزان للطباطبائي ٥ :١٦٨ .
(٥٩) صحيح البخاري ١ :١٦، والرواية فيه غير معنعنة .
(٦٠) م ن ٥ :١٢٧ .
(٦١) م ن ٥ :١٨٦، نحوه صحيح مسلم ٨ :٢٣٨ .
(٦٢) م ن ٨ :١٣٧ .
(٦٣) صحيح مسلم ٨ :٢٣٨ .
(٦٤) م ن ٨ :٢٣٩ .
(٦٥) سنن النسائي ٥: ٢٥١ .
(٦٦) إكمال تهذيب الكمال لعلاء الدين مغلطاي ٢ :٣٣٧ .
(٦٧) تهذيب التهذيب لابن حجر ٨ :٣٦١ .
(٦٨) تهذيب الكمال للمزي ٦ :١٩٣ .

(٦٩) م ن ٦ :١٩٥ .
(٧٠) المغني في الضعفاء ١ :٢٥٠ .
(٧١) تقريب التهذيب ١ :٢٠٥ .
(٧٢) تهذيب التهذيب لابن حجر ١١ :٢٥٠ .
(٧٣) م ن ٦ :٢١٨ .
(٧٤) مواهب الجليل للرعيني ١ :٣٧ .
(٧٥) الاستيعاب لابن عبد البر ٣ :١١٦ .
(٧٦) تهذيب التهذيب ٥ :١٢٧ .
(٧٧) م ن ٧ :١١٦ .
(٧٨) م ن ٩ :٢٩١، المعجم الكبير للطبراني ١٢: ١٨٣ .
(٧٩) تفسير الرازي ٣ :٥٢٩، الدر المنثور للسيوطي ٢ :٢٥٧، تفسير القرطبي ٢٠ :٢٢٣، تفسير الطبري ٤ :١٠٦ وغيرها .
(٨٠) البداية والنهاية ٥ :٢٥٦ .
(٨١) تفسير الطبري ٨ :٩٠ / سورة المائدة: ٣ .
(٨٢) م ن ٨ :٨٩ .
(٨٣) البداية والنهاية ٥ :٢١٤ .
(٨٤) عبقات الأنوار، حديث الغدير ٩ :٢٤٢ .
(٨٥) ميزان الاعتدال ٢ :٢٨٤ .
(٨٦) سلسلة الأحاديث الضعيفة ١٠ :٥٩٤ رقم ٤٩٢٣ .
(٨٧) سنن ابن ماجة ١ :٥٥١ ح١٧٢٨، تاريخ بغداد ١١ :٢٠٨ .
(٨٨) م ن ١ :٥٥١، نحوه سنن البيهقي ٤ :٣٠٠ .
(٨٩) شعب الإيمان للبيهقي ٣ :٣٥٧ ح٣٧٦٤، الجامع الصغير للسيوطي ٢ :١١٢ ح٥١١٩ .
(٩٠) تاريخ دمشق ٤٢ :٢٣٧ .
(٩١) سلسلة الأحاديث الضعيفة ١٠ :٥٩٣ ح٤٩٢٣ .
(٩٢) تقريب التهذيب لابن حجر ٢ :٤٩ رقم ٤٦٠، المجروحين لابن حبان ٢ :١٧٧ .
(٩٣) الكامل لابن عدي ٥ :٧٨، ميزان الإعتدال للذهبي ٣ :١٧٣ رقم ٦٠١٨ .
(٩٤) اختيار معرفة الرجال ٢ :٦١٦ .
(٩٥) ميزان الاعتدال ٤ :٣٩٢ رقم ٩٥٦٧ .

(٩٦) معرفة الثقات ٢ :٢٢٠ رقم ١٥٣٠ .

(٩٧) المجروحين لابن حبان ٢ :٢١٩ .

(٩٨) المغني في الضعفاء ٢ :٢٢١ رقم ٥٠٦٢ .

(٩٩) الصراط المستقيم للبياضي ١ :٣١٤ ـ ٣١٥ .

(١٠٠) المائدة: ٦٧ .

(١٠١) تفسيرالفخر الرازي ١١ :٤٩ .

(١٠٢) العنكبوت: ١٨ وغيرها من الآيات .

(١٠٣) الأحزاب: ٣٩ .

(١٠٤) المدثر: ١ ـ ٧ .

(١٠٥) تفسير الرازي ١١ :٥٠ .

(١٠٦) تفسير الطبري ٨ :٥٦٧، ذيل الآية .

(١٠٧) تفسير المنار لرشيد رضا ٦: ٤٦٣ .

(١٠٨) الأحقاف: ٣٥ .

(١٠٩) الإتقان ١ :١٧٠ .

(١١٠) رسالة في الرد على الرافضة: ٥ ـ ٧ .

(١١١) اصول وعقائد الشيعة الاثنا عشرية لحافظ موسى: ٢٢٥ ـ ٢٢٩ .

(١١٢) الإمامة والنص لفيصل نور: ٦٠١ ـ ٦٠٤ .

(١١٣) المحاسن للبرقي ١ :١٩٥ ح١٩، الكافي للكليني ١ :٢٠ ح١٢ .

(١١٤) القصص: ٣٣ .

(١١٥) الأحزاب: ٣٧ .

(١١٦) التحريم: ١ .

(١١٧) الإرشاد للمفيد ١ :١٧٥ .

(١١٨) مسند الحميدي ٢ :٣٩١، ونحوه خلق أفعال العباد للبخاري ٥٩، وذكر ابن حجر في فتح الباري ١٣ :٤٢ أنّ ابن حبان والحاكم صحّحا الرواية .

(١١٩) مسند ابن راهويه ١ :٤٠٢ .

(١٢٠) أسباب النزول للواحدي: ١٣٥ .

(١٢١) الكشاف ١ :٦٣٠ .

(١٢٢) طه: ٦٧ .

(١٢٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٤ .
(١٢٤) آل عمران: ٩٧ .
(١٢٥) راجع للمزيد: تفسير الميزان للطباطبائي ٦ :٥٠ـ٥٣ .
(١٢٦) مجمع البيان، الطبرسي ١٠ :١١٩ .
(١٢٧) السيرة الحلبية: ٣/ ٢٧٤، تذكرة الخواص: ص٣٠ .
(١٢٨) صحيح البخاري ٢/ ٥٥٦ ح١٤٥٩ .
(١٢٩) صحيح مسلم: ٣/ ١٥٤ ح٤٣٠ كتاب الحجّ .
(١٣٠) صحيح مسلم: ٣/ ١٥٤ ح٤٣٢ كتاب الحجّ، صحيح البخاري: ٢/ ٥٥٦ ح١٤٥٩ .
(١٣١) صحيح مسلم: ٣/ ١٥٥ ح٤٣٣ كتاب الحجّ .
(١٣٢) التعريس: نزول المسافر آخر الليل نزلة للنوم والاستراحة .
(١٣٣) ذو الحُلّيفة: قرية بينها وبين المدينة ستة أميال أو سبعة. معجم البلدان: ٢/ ٢٩٥ .
(١٣٤) إمتاع الأسماع: ص٥٣٤ .
(١٣٥) صحيح البخاري: ١/ ١٨٣ ح٤٧٠ .
(١٣٦) مصابيح السنّة: ١/ ٥٦٠ ح١٢١٨ .
(١٣٧) وفاء الوفا: ٣/ ١٠٧١ .
(١٣٨) معجم البلدان: ١/ ٤٤٤ .
(١٣٩) المسلنطح: الفضاء الواسع .
(١٤٠) الصحاح للجوهري: ١/ ٣٥٦ .
(١٤١) شرح ديوان أمير المؤمنين عليه السلام: ص١٩٧ .
(١٤٢) جامع البيان: مج١١/ ج٢٠/ ١٣٣ .
(١٤٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٣/ ٢١٤ .
(١٤٤) السراج المنير: ٣/ ١٢٣ .
(١٤٥) الكهف: ٢٨ .
(١٤٦) الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ٢٢٥ .
(١٤٧) الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٤١ .
(١٤٨) الجامع لأحكام القرآن: ٩/ ٣ .
(١٤٩) السراج المنير: ٢/ ٤٢ .
(١٥٠) الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٤٢ .

(١٥١) الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ١٨٣ .
(١٥٢) التفسير الكبير: ١٨ / ٢٣٠ .
(١٥٣) السراج المنير: ٢ / ١٤٣ .
(١٥٤) الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ٢٢٢ .
(١٥٥) السراج المنير: ٢ / ١٦٧ .
(١٥٦) الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ١٣٤ .
(١٥٧) التفسير الكبير: ٢٠ / ١٤٥ .
(١٥٨) السراج المنير: ٢ / ٢٧٣ .
(١٥٩) الجامع لأحكام القرآن: ١٢ / ٣ .
(١٦٠) التفسير الكبير: ٢٣ / ٢ .
(١٦١) السراج المنير: ٢ / ٥٣٥ .
(١٦٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٣ / ٣ .
(١٦٣) السراج المنير: ٢ / ٦٤٦ .
(١٦٤) النحل: ١٢٦ .
(١٦٥) الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ٤٤ .
(١٦٦) السراج المنير: ٢ / ٢١٤ .
(١٦٧) القصص: ٨٥ .
(١٦٨) الجامع لأحكام القرآن: ١٣ / ١٦٤ .
(١٦٩) التفسير الكبير: ٢٤ / ٢٢٤ .
(١٧٠) تفسير الخازن: ٤ / ٣٢٦ .
(١٧١) السراج المنير: ٤ / ١٤٢ .
(١٧٢) المصدر السابق: ٤ / ١٧٨ .
(١٧٣) جامع البيان: مج ١٥ / ج٣٠ / ٩١ .
(١٧٤) الإتقان في علوم القرآن: ١ / ٤٧ .
(١٧٥) التفسير الكبير: ١٧ / ٢ .
(١٧٦) الإتقان في علوم القرآن: ١ / ٤٠ .
(١٧٧) إرشاد العقل السليم: ٨ / ٢١٥ .
(١٧٨) السراج المنير: ٤ / ٢١٩ .

(١٧٩) الإتقان في علوم القرآن: ١ / ٤٧ .
(١٨٠) التوبة: ١١٣ .
(١٨١) النحل: ١٢٦ .
(١٨٢) البقرة: ٩٨ .
(١٨٣) هود: ١١٤ .
(١٨٤) الزمر: ٣٦ .
(١٨٥) راجع إتقان السيوطي ١ / ٦٠ (١ / ٣١)، وتاريخ الخميس ١ / ١١ .
(١٨٦) الأنفال: ٣٢ .
(١٨٧) الأنفال: ٣٣ .
(١٨٨) نوح: ٢٧ .
(١٨٩) صحيح مسلم: ٥ / ٣٤٢ ح٣٩ كتاب صفة القيامة والجنّة والنار .
(١٩٠) الدخان: ١٠ .
(١٩١) صحيح البخاري: ٤ / ١٧٣٠ ح٤٤١٦ .
(١٩٢) التفسير الكبير: ٢٧ / ٢٤٢ .
(١٩٣) النهاية في غريب الحديث: ٣ / ٢٩٣، ٥ / ٢٠٠ .
(١٩٤) الخصائص الكبرى: ١ / ٢٤٧ .
(١٩٥) دلائل النبوّة: ٢ / ٣٢٤ .
(١٩٦) دلائل النبوّة لأبي نُعَيم: ص٥٧٥ ح٣٦٩ .
(١٩٧) الكامل في التاريخ: ١ / ٤٩٥ .
(١٩٨) الاستيعاب: القسم الأوّل / ٣٥٩ رقم ٥٢٩ .
(١٩٩) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٢ / ٦٠ .
(٢٠٠) المعجم الكبير: ٣ / ٢١٤ ح٣١٦٧ .
(٢٠١) دلائل النبوّة: ٦ / ٢٣٩ .
(٢٠٢) الخصائص الكبرى: ٢ / ١٣٢ .
(٢٠٣) المستدرك على الصحيحين: ٢ / ٦٧٨ ح٤٢٤١ .
(٢٠٤) دلائل النبوّة: ٦ / ٢٤٠ .
(٢٠٥) الخصائص الكبرى: ٢ / ١٣٣ .
(٢٠٦) المصدر السابق: ٢ / ١٣٠ .

(٢٠٧) دلائل النبوّة: ٦ / ٢٤٥ .

(٢٠٨) الخصائص الكبرى: ١ / ٢٤٤ .

(٢٠٩) دلائل النبوّة: ٢ / ٣٣٨٢ .

(٢١٠) الدَّنِف: المريض .

(٢١١) فصّلت: ١٣ .

(٢١٢) صحيح مسلم: ٤ / ٢٥٩ ح١٠٧ كتاب الأشربة .

(٢١٣) صحيح البخاريى: ٣/ ١٣٢٤ ح٣٤٢٠ .

(٢١٤) أعلام النبوّة: ص١٣٤ .

(٢١٥) الإصابة: ١ / ٢ ـ ٤ .

(٢١٦) صحيح البخاري: ٤ / ١٦٠٣ ح٤١٥٦، صحيح مسلم: ٥ / ٣٠١ ح٥٣ كتاب التوبة .

(٢١٧) تاريخ بغداد: ٤ / ٢٩ رقم ١٦٣٢ .

(٢١٨) الغدير للأميني ١ :٤٧٢ ـ ٥٠١، وانظر عبقات الأنوار، كتاب الغدير ١٠ :٧٢ ـ ١٢٣، الميزان للعلامة الطباطبائي ٦ :٥٥، ملخصاً .

(٢١٩) أثر الإمامة في الفقه الجعفري، علي أحمد السالوس: ٩٢ .

(٢٢٠) تفسيرالتبيان / مقدمة المؤلّف .

(٢٢١) مجمع البيان / مقدمة المؤلّف .

(٢٢٢) أثر الإمامة في الفقه الجعفري: ٩٣ .

(٢٢٣) استفدنا في هذا المبحث ممّا كتبه فضيلة الشيخ أمير التقدمي في موسوعته القيّمة حول حديث الغدير، ولم تطبع بعد .

(٢٢٤) كتاب سليم: ٥٧٧ ـ ٥٩٩، وعنه الاحتجاج للطبرسي ١: ٢٠٣، ح٣٨، والبحار ٢٨: ٢٦١ ح٤٥، ونحوه الكافي: ٨: ٣٤٣ ح٥١٤ .

(٢٢٥) الشافي ٢: ٢٦٥، الذخيرة: ٤٤٤، وفي تلخيص الشافي للطوسي ٢: ١٧٣، وتمهيد الأصول: ٣٩٤ .

(٢٢٦) كنز الفوائد ٢: ٩٦ .

(٢٢٧) الصواعق المحرقة: ٦٤، عن مسند أحمد ٤: ٣٧٠ .

(٢٢٨) دلائل الصدق ٤: ٣٣٧ .

(٢٢٩) عبقات الأنوار، حديث الغدير ١٠: ١٥٣ .

(٢٣٠) نهاية العقول ٢: ٣٨٣ .

(٢٣١) النجاة في القيامة: ١٢٨ ـ ١٢٩، ونحوه البياضي في الصراط المستقيم ١: ٣٠٧ .

(٢٣٢) انظر السيرة الحلبية ٣: ٣٣٨، نظرية الإمامة لأحمد صبحي: ٢٢٣، الحجج الدامغات لنقد كتاب المراجعات لأبي مريم الأعظمي: ٥٥٧، أثر الإمامة للسالوس: ١١٥ ـ ١١٦ .

(٢٣٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٦٢ .

(٢٣٤) اللالئ المصنوعة ١: ٣٦١ .

(٢٣٥) الغدير للعلامة الأميني ١: ٣٧٨ .

(٢٣٦) تمهيد الأوائل: ٤٥٣ ـ ٤٥٤ .

(٢٣٧) الشافي ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٤ .

(٢٣٨) المغني، كتاب الإمامة ١: ١٤٧ .

(٢٣٩) الشافي ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

(٢٤٠) النجاة في القيامة: ١١٤ .

(٢٤١) م ن: ١٣٨ .

(٢٤٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٤٤ .

(٢٤٣) الحجج الدامغات لنقد كتاب المراجعات: ٥٥٠، ٥٧٦ .

(٢٤٤) راجع في ذلك الغدير للعلامة الأميني ١: ٥٠٨ عن روضة الصفا ٢: ٥٤١، وحبيب السير ١: ٤١١، مرآة المؤمنين: ٤١.

(٢٤٥) المناقب لابن شهرآشوب ٢: ٢٧٩، عنه البحار ٤١: ٢٠٦ ح٢٣، ونحوه الأمالي للصدوق: ١٨٤ ح١٩٠.

(٢٤٦) المعارف: ٥٨٠ / أهل العاهات .

(٢٤٧) شرح نهج البلاغة ١٩: ٢١٧ رقم ٣١٧ .

(٢٤٨) الغدير ١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩ .

(٢٤٩) مفيد العلوم ومبيد الهموم: ٤٨٠ .

(٢٥٠) لطائف المعارف: ١٠٥ .

(٢٥١) إرشاد القلوب ٢: ٣٣ ـ ٣٩ .

(٢٥٢) الأعلاق النفيسة: ٢٢١ .

(٢٥٣) محاضرات الأُدباء ٢: ٩٣ الحدّ السادس .

(٢٥٤) م ن ٣: ٥٧٣ الحدّ السابع عشر .

(٢٥٥) ربيع الأبرار ٢: ٢٣٣ .

(٢٥٦) شرح نهج البلاغة ٤: ٧٤ الخطبة: ٥٦ .

(٢٥٧) راجع الغدير الأميني ١: ٣٩٢/ الهامش .

(٢٥٨) المناقب لابن شهرآشوب ٢: ١١٦ .

(٢٥٩) راجع الغدير للأميني ٣: ٣٨٩ .

(٢٦٠) المعجم الكبير ٥: ١٧١، ١٧٥ .

(٢٦١) الإكمال في أسماء الرجال: ٧٢.

(٢٦٢) مسند احمد ١: ١١٩، تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٢٠٧، البداية والنهاية ٥: ٢٣٠ ولم يغمز في سنده .

(٢٦٣) تاريخ دمشق ٤٢: ٢٠٧، وكنز العمال ١٣: ١٣١ ح٣٦٤١٧ .

(٢٦٤) إحقاق الحق: ٢٠٥ .

(٢٦٥) الحجج الدامغات لنقد كتاب المراجعات ١: ٥٥٨، ٥٦٣ .

(٢٦٦) لسان العرب لابن منظور ١٢: ٤٢٥ .

(٢٦٧) الكافي للكليني ٦: ٤٦١ ح٥ .

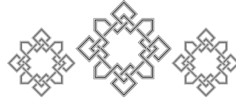
(٢٦٨) م ن ٦: ٤٦١ ح٣.

(٢٦٩) الآداب الدينية للخزانة المعينية: ٢٠.

(٢٧٠) السنن الكبرى ١٠: ١٤، وانظر نحوه: معجم الصحابة للبغوي ٤: ١٧٥ ح١٦٧٨، فرائد السمطين للجويني ١: ٧٥ ح٤١، وجامع المسانيد لابن كثير ٧: ٢٤٠ ح٥٠٦٨.

(٢٧١) معرفة الصحابة ١: ٣٠١، الرياض النضرة ٣: ١٧٠، شرح المواهب للزرقاني ٥: ١٠.

(٢٧٢) العقيدة الحقّة للرفاعي: ٥١ ـ ٦٩.



أركان العلم والمعرفة في القرآن الكريم وأثرها في بناء عقيدة الانسان

الخطيب الدكتور رزاق حسين العرباوي الموسوي(*)

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين بارئ الخلق أجمعين والصلاة والسلام على الطبين لأمر الدنيا والدين رسول الله ونبي الرحمة للناس أجمعين وعلى آله الغر الطهر الميامين الذين اذهب الله عنهم الرجس في كل الميادين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الاولين والآخرين الى يوم الدين.

وبعد ..

العقيدة لها اثرها الكبير في حياة الانسان فهي التي توجه الانسان في كل مساراته ولها اثرها حتى في كيفية تحديد مزاجه وولائه وفي كيفية رسم علاقاته فيُزوج مَنْ ويَتزوج بِمن ، والعقيدة هي الركيزة الأساس في نماء الانسانية وتطورها ورقيها إذا كانت عقيدة صالحة مبتنية على العلم والمعرفة والإيمان بها كان عن وعي وعلم ومعرفة ، ولها أثرها الخطير في دمار الإنسانية وتخلفها وهلاكها اذا كانت عقيدة فاسدة بنيت على تقليد أعمى تمسكاً واعتزازاً وتقليداً وحميةً بإرث

(*) رئيس قسم العقيدة والفكر الاسلامي في كلية الفقه، جامعة الكوفة.

الآباء وجهل نفس وهواها، فلا شك في انّ اعتقاد هكذا عقيدة تؤدي بأصحابها الى العناد غير الواعي والاصرار بلا دراية ومعاداة الانسانية وابتداع البدع وتشريع الاحكام حسب الأهواء فتكون أوامر الله وتشريعاته منهم حصرا وغيرهم كافر زنديق يجب ان يقتل شر قتلة ، فأفكارهم أفكار ظلامية تشمئز منها الإنسانية الحرة وما يبتدعونه من أحكام وتشريعات في كثير منها مخالف للفطرة الانسانية او تشريعا للفساد ونشر الفاحشة كما رأيناه من الإرهابيين كداعش والقاعدة والنصرة وكل من هو على خطهم وعقيدتهم ، اذ مارسوا من الامور الجنسية مايندى لها الجبين من جهاد النكاح حيث المرأة المتزوجة يطأها في الليلة الواحدة جماعة لاتقل عن ثلاثة ويعدّون هذا تشريعاً إلهياً (هذه هي الطامة الكبرى) والأشد والأنكى يعدّون هذا من القربات المهمة الى الله تعالى بل لاط احدهم في الاخر وقالوا هذا من التشريع (كبر مقتا عند الله ان يشرعوا بأهوائهم المريضة) وأوغلوا في القتل وتفننوا في كيفية إزهاق الارواح من إحراق وإغراق وذبح وتفخيخ وتفجير ودفن للأحياء ولم يستثنوا من ذلك لا الشيخ الكبير ولا الطفل الصغير ولا المرأة ولا الصبي ولا الكهل ولا العالم ولا العابد ولا حتى ابن جلدتهم ومن يشترك معهم بنفس العقيدة اذا لم يبد استعداده التام وعمله الدؤوب معهم ، ودمروا ديار الإسلام واقتصادها كل ذاك نتيجة للعقيدة الفاسدة الطالحة التي لاتمت الى الاسلام بصلة الا عناوينها واطرها ولكن محتواها ومضمونها ركائز جاهلية وتسويلات شيطانية وسنن منحرفة ابتدعتها السياسة الاموية منذ ذلك الحين وبقيت تحمل عناوين اسلامية والتي كانت لا ترتدع عن أي شيء في تأسيسه وشرعنته اذا كان يسهم في بناء الدولة الاموية الظالمة المجرمة فقد لبست الاسلام بشكل مقلوب وحاولت بكل ما أوتيت من حول وقوة ان تُلبس الإسلام المسلمين مقلوبا كما لبسته ، وهذا ما أشار اليه الامام علي عليه السلام : (لبس الاسلام لبس الفرو مقلوبا)[1] ، وقد اوضح الامام الحسن عليه السلام شدة خطورة بني أمية ومدى تأثيرهم

على الدين إذ قال عليه السلام : (ولو لم يبق من بني أمية إلا عجوز لابتغت الدين عوجاً هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]، ومن هنا تقتضي ضرورة الاعتقاد بالعقيدة الصحيحة أن نتعرف على موقف القرآن الكريم من أركان العلم والمعرفة بمعناها العام في القرآن الكريم وكيفية نظرة القرآن اليها في بناء العقيدة الصحيحة ، وقد جعلت بحثي هذا على مبحثين تناولت في المبحث الاول المعنى اللغوي والاصطلاحي للمعرفة ، امّا المبحث الثاني فقد تناولت فيه دراسة اركان المعرفة والعلم واهميتها في بناء العقيدة السليمة الصحيحة وركزت فيها على الركن الرابع وهو المعلم .

المبحث الأول
المعنى اللغوي والاصطلاحي للمعرفة

١.المعرفة لغةً :

العرفان : العلم ، عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ عِرْفة وعِرْفانا وعَرفّانا ومعرفة واعترفه .

ورجل عروف وعروفة : عارف يعرف الأمور ولا يُنكر أحداً رآه مرة ، والهاء في عروفة للمبالغة . ويقال للطبيب وللكاهن وغيرهم (عرّاف) لمعرفة كل منهم بعلمه[٣].

وهذا المعنى نفسه في كتب اللغة الأخرى فهذا صاحب القاموس المحيط يقول : عرفه ، يعرفه معرفة عرفانا وعرفة وعرفانا بكسرتين مشدودة الفاء: علمه فهو عارف[٤] .

وقد فصل الطريحي أكثر من غيره من اللغويين ، إذ قال : عرفت الشيء من باب ضرب : أدركته. والمعرفة باعتبار السبر قد يراد بها : العلم بالجزئيات المدركة بالحواس الخمس كما يقال عرفت الشيء أعرفه بالكسر عرفانا إذا علمته بإحدى الحواس الخمسة . وقد يراد بها إدراك الجزئي والبسيط المجرد عن الإدراك المذكور

كما يقال عرفت الله ولا يقال علمته[٥] . ثم أضاف وقال : وقد يطلق على الإدراك المسبوق بالعدم أو على الإدراك الأخير من الإدراكين إذا تخلل بينهما عدم كما لو عرف الشيء ثم ذهل عنه ثم أدرك ثانيا وعلى الحكم بالشيء إيجابا أوسلبا[٦].

وبالتأمل في كلام الشيخ الطريحي لا نجد خلافا بينه وبين اللغويين إلا انه فصل في نوع من أنواع المعرفة الذي عبر عنها بـ (السبر) وهذا بالتحقيق ليس من مهام اللغويين .

٢. المعرفة اصطلاحا :

عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها ، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معان :

١. إدراك الشيء بإحدى الحواس .

٢. العلم مطلقا ، تصورا كان أو تصديقا .

٣. إدراك البسيط ، سواء كان تصورا للماهية ، أو تصديقا بأحوالها .

٤. إدراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا ، أو حكما جزئيا .

٥. إدراك الجزئي عن دليل .

٦. الإدراك الذي بعد الجهل[٧] .

وقد فرقوا بين المعرفة والعلم ، فقالوا : ان المعرفة إدراك الجزئي ، والعلم إدراك الكلي ، وان المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات ، ولذلك تقول عرفت الله ولا تقول علمته لان من شروط العلم ان يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة .

ومن اجل ذلك وُصف الله تعالى بالعلم لا بالمعرفة ، فالمعرفة اقل من العلم لان للعلم شروطا لا تتوافر في كل معرفة ، فكل معرفة علم ، وليس كل علم معرفة(٨). وهذا يعني ان المعرفة أخص من العلم، فالذي يصدق عليه معرفة يصدق عليه علم والذي يصدق عليه علم قد لا يصدق عليه معرفة وبالتعبير المنطقي (بينهما عموم وخصوص مطلقا) .

وفرق الغزالي بين العلم والمعرفة بنحو آخر . إذ أرجع الغزالي العلم إلى البصيرة الباطنة ، والى حقائق الأشياء والى حصول صورة نفس الحقائق في القلب، ومن ثم فالعلم عنده (حصول المثال في القلب) (٩) أي حصول مثال حقائق الأشياء في القلب ، إذ لكل معلوم حقيقة معلومة ، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها ، وعرّف العلم في موضوع آخر: (العلم : تصور النفس الناطقة المطمئنة ، بحقائق الأشياء وصورها المجردة عن المادة ، بأعينها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها ، وذواتها إن كانت مفردة) (١٠).

وعرف المعرفة بأنها :(العلم الذي لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته) (١١) ، وعرفها بتعريف آخر ، بأنها: (انتقاش النفس صورة العالم حتى تصير عالما مثله) (١٢).

ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معان :

الأول : هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوبا بالانفعال أو غير مصحوب به ، وفي هذا المعنى إشارة إلى ان في المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدركة والموضوع المُدرَك .

الثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكامنة بالشيء ذاتها خالية من كل غموض والتباس، أو تكون لها إحاطة موضوعية بكل ما هو موجود للشيء في الواقع .

الثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول .

الرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني[١٣].

ان هذه المعاني كافية لوحدها للدلالة على ان المعرفة درجات متفاوتة ، أدنى هذه الدرجات المعرفة الحسية المشخصة ، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة ، وكان من ديدن المتأخرين ان يفرقوا بين المعرفة الحدسية المباشرة والمعرفة الاستدلالية التي تحتاج إلى وسائط وانتقالات .

وتكون المعرفة مطابقة للشيء تمام المطابقة إذا كانت تامة ويراد فيها العلم[١٤] .

أما إذا كانت المعرفة مقتصرة على الإحاطة بجانب واحد من جوانب الشيء كانت معرفة غير تامة .

والمعرفة التامة لها صورتان :

١- الأولى : ذاتية : وهذه المعرفة يتم بها تصور الشيء تصورا واضحا من دون لبس أو غموض.

٢- الثانية : موضوعية : وتصور الشيء فيها يكون مطابقا لما هو عليه في الحقيقة .

وكثيرا ما يراد بالمعرفة مضمونها ونتيجتها ، لا الفعل الذهني الذي تتم به ، ومنه قولهم المعارف الإنسانية[١٥].

والمعرفة الصوفية عندهم هي العلم الذي لا يقبل الشك ، لان المعلوم عند المتصوفة هو ذات الله سبحانه وصفاته ، كما قال الغزالي وذكرناه آنفا .

أما معرفة الذات ، فهي العلم بأنه تعالى موجود واحد ، فرد ، لا يشبه شيئا ، ولا يشبهه شيء .

أمّا معرفة الصفات ، فهي العلم بأنه تعالى حي ، عالم ، سميع ، بصير ، مريد، متكلم .....الخ . وهذه المعرفة استدلالية أو شهودية .

ويمكن ان نجمل القول بان المعرفة (تطلق على معنيين أساسيين :

الأول : هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية .

الثاني : إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن) [١٦].

هذا ما يراد بالمعرفة لغة واصطلاحا ، والذي يبدو لي ان المعنى الاصطلاحي هو كالمعنى اللغوي لكن الاختلاف بالإجمال والتفصيل إذ إنّ التفصيل فيما تعني المعرفة عند كل أهل فن ليس من اختصاص اللغويين .

وبما تقدم من معنى المعرفة ظهر ان معنى المعرفة هو نفس معنى العلم الا فيما يتعلق ببعض اللحاظات التي لا تغيّر شيئاً ، نعم عند العرفانيين فرق بين العلم والمعرفة لان عندهم ادوات المعرفة هي القلب والشهود وادوات العلم هي الذهن والفكر فقد يخطيء العلم وقد يُنسى واما المعرفة فقد لاتتعرض إلى الخطأ والنسيان نتيجة لاختلاف الادوات او الوسائل المعرفية فيما بينهما ، هذا على مذهب اهل المعرفة وبحثه يحتاج إلى تفصيل كثير ، وسوف اتناول في بحثي هذا المعرفة بمعنى العلم ولهذا سابحث اركان العلم وهي نفسها اركان المعرفة.

المبحث الثاني
موقف القرآن من أركان العلم والمعرفة

أركان المعرفة ومبانيها:

لاشكّ في انّ تحقق المعرفة يتوقف على أمور ، فان تخلف بعضها لا يمكن ان تتحقق المعرفة ولذا عبرنا عنها باركان المعرفة لان أي شيء إذا فقد احد أركانه فلا يتمكن من الثبوت والتحقق والاستقرار .

وهذه الأمور التي يتوقف تحقق المعرفة على وجودها وتحققها هي :

الركن الأول : المعلوم :

الركن الثاني : العالم :

الركن الثالث : العلم :

فإذا لم يكن هناك تحقق في الخارج للواقع الذي يمكن ان يعلم ، أو إذا لم يكن الفرد الذي يستطيع العلم بالواقع موجودا ، وإذا لم يكن هناك طريق للسير في أسرار عالم الوجود أي إذا لم يكن علم رغم وجود المعلوم والفرد القابل للعلم فلا تكون هناك معرفة[١٧]، ويوجد ركن رابع وهو مهم جدا وقد لا يعدّه بعضهم وإنما يكتفي بالأركان الثلاثة إلا ان في المنظور القرآني واالمنظومة المعرفية الإسلامية وخصوصا العقدية منها يعدّ الركن الرابع من اهم الاركان .

الركن الرابع : المعلم :

والآن نتحدث عن هذه الأركان الاربعة التي هي الاساس في بناء العقيدة الصحيحة الواعية .

١- العالم :

إنّ مسألة إمكان المعرفة بوصفها مشكلة فلسفية لم يهتم بها القرآن الكريم ذلك الاهتمام الفلسفي المجرد الذي يجعل من الأمور البديهية الواضحة مشكلة تحتاج إلى حل . ذلك لأنّ البحث في إمكان المعرفة هو في حقيقته ، هل يعلم الإنسان شيئا أو لا يعلم ، والتمسك بهذه القضية أمر مخالف لطبيعة المنهج القرآني، الذي هو خطاب الله تعالى لعباده كي يخرجهم من الظلمات إلى النور يقول تعالى : ﴿**ألر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد**﴾[١٨]، وذلك كي يجعل من الإنسان مركز الكون في العمارة والاستخلاف. وليست مسألة إمكان المعرفة مخالفة لمنهج القرآن فحسب ، بل

مخالفة لفطرة الإنسان نفسه . وان منهج القرآن الكريم منسجم تمام الانسجام مع فطرة الإنسان . فالله سبحانه فطر الإنسان على العلم والمعرفة وعلى التعقل ، أو القدرة على التمييز ، وهي من أهم مميزات الإنسان وتكريمه على سائر خلق الله تعالى ، يقول سبحانه : ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾[١٩]. ومن ثم مسألة علم الإنسان مرتبطة بخلقه ، فالله سبحانه خالقه ،وهو الذي جعل له القدرة أو القابلية على التعلم ، كي يتوجه الإنسان إليه سبحانه بحرية إرادته الإنسانية ، عبداً طائعا . ولذلك قرن الله سبحانه في أول ما أنزل على رسوله صلى الله عليه وآله بين بيان حقيقة مخلوقية الإنسان لرب العالمين وبين فطرة هذا الإنسان العالمة أو المتعلمة من رب العالمين، سواء كان هذا العلم بما أوتي الإنسان من أدوات مستعدة للتعلم ، يقول تعالى: ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والإبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾[٢٠]، أو بما وهب الله تعالى الإنسان من علوم حاضره في شعوره على قول بعض ، أو ما أوتي من علم خارج عن طبيعته عن طريق تعليم الله بواسطة الوحي ، عن طريق أنبيائه عليهم السلام ، قال الله تعالى: ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾[٢١] وقد أكد الله سبحانه على نعمة العلم وأهميتها للإنسان فقرنها بنعمة خلق الإنسان ، كل ذلك لبيان أهمية العلم والمعرفة يقول سبحانه: ﴿**هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾[٢٢].

بل نجد في بعض آيات القرآن الكريم ان المعرفة والعلم جزء من خلقة الإنسان وهذا ما أشرنا إليه بالفطرة يقول تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ**



لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[٢٣].

ولقد اسجد الله سبحانه الملائكة لأدم عليه السلام وأمر الشيطان كذلك وهو يمثل نوعا آخر من خلق الله تعالى وهم الجن ، وذلك لما أودع الله سبحانه في أبي البشر آدم عليه السلام قابلية العلم والمعرفة والتعليم ، يقول سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[٢٤].

وعلى ضوء ما أودع الله سبحانه في الإنسان ابتداء من أبي الإنسانية آدم عليه السلام إلى أن تقوم الساعة ، من قابليته للعلم والمعرفة والتعليم إذ جعله مخلوقا مختارا ، وكان الاختيار أصعب شيء تحمله الإنسان ، وقد عبر عنه القرآن المجيد بالأمانة ثم أشار إلى إشفاق المخلوقات ماعدا الإنسان من تحمل هذه الأمانة ، يقول سبحانه: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين ان يحملنها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً**﴾[٢٥]، فقد ذكر جملة من المفسرين ان المراد بالأمانة هي :(صفة الاختيار والحرية والإرادة التي تميز الإنسان عن سائر الموجودات)[٢٦]. وذكر آخرون ان المراد بالأمانة :(هي الولاية الإلهية ، وكمال صفة العبودية ، والذي يحصل عن طريق المعرفة والعمل الصالح) [٢٧]، وكلا القولين عكازتهما العلم والمعرفة .

وعلى ضوء هذا كله كلف الله عز وجل الإنسان بمسؤولية الاستخلاف في الأرض كل بحسبه ، والاستخلاف عكازته العلم والمعرفة ابتداء من أدنى درجاته

وانتهاء بأعلاها. يقول سبحانه وهو يحكي لنا خلافة أبي البشر آدم عليه السلام: ﴿ **وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ...**﴾[٢٨]، وفي آيات عديدة بين الله تعالى خلافة الإنسان في الأرض كقوله تعالى: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات...**﴾[٢٩]. ويقول في آية أخرى وهو يبين مسؤولية الإنسان عن هذا الاستخلاف وانه يتعرض للعقاب إذا لم يؤد مسؤوليته الملقاة على عاتقه يقول تعالى: ﴿**هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتا ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً**﴾[٣٠].

كل ما تقدم كان بيانا للركن الأول من أركان المعرفة وهو العالم . وتبين لنا وضوحه وأهميته .

٢- المعلوم :

أشار القرآن الكريم في كثير من آياته إلى وجود وثبوت الأشياء والحقائق في واقع الأمر وعالمها الخارجي ، فهي ثابتة متحققة . يقول سبحانه :﴿**أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر**﴾[٣١] . وهذه كلها تقع معلوما للإنسان ، بل ان الله سبحانه يصير معلوما للإنسان بحدود المعرفة التي يتمكن الإنسان ان يتعرف على ربه ، لأنه يجب الإيمان بالله تعالى وعبادته ، يقول تعالى :﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونْ**﴾[٣٢] ويقول تعالى :﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[٣٣]. والإيمان بالله وعبادته لا يتحققان إلا بمعرفة المعبود، يقول الإمام علي عليه السلام : (أول الدين معرفته)[٣٤] وقد روى الشيخ الكليني بسند صحيح عن أبي حمزة الثمالي قال: (قال لي أبو جعفر عليه السلام : إنما يعبد الله من

يعرف الله ، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالا...)[٣٥]، وهكذا الأعيان التي لها وجود في واقع الأمر وعالمها الخارجي ، المحسوسة وغير المحسوسة ، كالملائكة والوحي والغيب والشهادة والقيامة والبرزخ والدين والدنيا والجنة والنار والثواب والعقاب[٣٦]. كلها معلومة للإنسان .

فالعلاقة المعرفية بين الله والإنسان علاقة خالق ومخلوق ، وعلاقة العبد بمعبوده وعلاقة الرب بمربوبه . أمّا العلاقة المعرفية بسائر الموجودات المحسوس منها وغير المحسوس ، فهي علاقة صحبة وانقياد وتسخير لأن كل من في السموات والأرض مسخر للإنسان ، والإنسان مكلف بالتعامل معك، لهذا يقول سبحانه: ﴿**وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه**﴾[٣٧]. فكيف يتعامل معها الإنسان إذا لم يكن لديه القدرة ان يتعرف عليها . فهي معروفة ومعلومة لدى الإنسان ، وهذا هو الركن الثاني للمعرفة وهو المعلوم .

كل هذا يدل على أن الله سبحانه جعل للمعرفة الإنسانية (وجودا وإمكانا بخلقه لأدواتها وميادينها ، والكينونة الإنسانية المكلفة بدور العلم والمعرفة) [٣٨].

٣- العلم :

لقد أرسل الله سبحانه رسلا وأنبياء كثرة كاثرة ، وانزل لهم الكتب السماوية، يدل دلالة واضحة على إمكان المعرفة وعدم استحالتها ، لان الإنسان لو لم يكن معدا لهذه المعرفة ، ولم يكن ان تقع المعرفة والعلم ، فكيف يرسل الله تعالى علما يقينيا . عن طريق بشر اجتباه الله تعالى وكرمه بالقدرة على تحمل الوحي ؟ وهذا يدل على ان الإنسان في استطاعته أن يتعلم ويُعمل عقله وحواسه فيما أمر الله من نظر وتأمل في كل ما يحسه ويسمع به ، وان يفهم ما ألزمه به من تكليف.

إن القرآن الكريم يحث الإنسان على النظر في السماوات والأرض ، وما خلق الله فيهما ، فهي آثار لفعل الله تعالى ، فتقع طريقا للاستدلال على وجود المؤثر

وهو الله سبحانه وتكشف لنا عن خصائص هذا المؤثر من حيث الوحدانية والقدرة والحكمة والعظمة . ويطلب القرآن الكريم من الإنسان ان يعمل ما أوتي من أدوات للمعرفة من سمع وبصر وسائر الحواس ، وعقل أو قلب أو فؤاد ، ويوصيه بالتعقل والتفكر والتذكر . ويذم الذين لا يعلمون ما أوتوا من أدوات الإدراك والفهم بأنهم كالأنعام بل أضل سبيلا . يقول الله سبحانه :﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾(٣٩). فقد أكد المفسرون ان هذه الآية تُعرّف الإنسان على ان لهذا الكون خالقا ، قادرا ،عالما ، مدبرا ، وهذا الخالق والصانع قديم فالصانع غير مصنوع ،واحد لا شريك له ولا شبه ولا نظير ، وانه يستحق العبادة دون غيره ،وان الإنسان يستدل على خالق هذا الكون بالصفات المتقدمة عن طريق حواسه وعقله(٤٠)، فهو يتعرف على ما ذكرته الآية الكريمة بحواسه ويستدل بعقله على أن وراءها صانعا وخالقا متصفا بما ذكر .

وقد نكل رسول الله صلى الله عليه وآله بكل من قرأ هذه الاية ولم يُعمل فكره ونظره وتأمله فيها ، فقد ذكر الرواة أن الرسول صلى الله عليه وآله لما نزلت الآية المباركة :﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾(٤١)، قال صلى الله عليه وآله: (ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها)(٤٢). بل نجد القرآن ينكّل كثيرا بالذين لا يُعمِلون ما أوتوا من أدوات الإدراك والفهم بأنهم كالأنعام بل أضل سبيلا . يقول تعالى :﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنْ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمْ الْغَافِلُونَ**﴾(٤٣) .

ثم ان القرآن لم يكتف بهذا بل طلب من الإنسان المؤمن أن يقوم بالدعوة إلى الله، وان يستعمل كافة أساليب المعرفة والحسنة التي توصل الدعوة الصحيحة إلى الناس، ومخاطبة فطرتهم . قال تعالى: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين)(٤٤).

وكل هذا يتطلب علما ومعرفة ، وهذا هو الركن الثالث للمعرفة وهو العلم .

وقد نخلص مما مر إلى الأمور الآتية :

أولاً: إنزال الله تعالى من معارف وعلوم يقينية إلى الإنسان .

ثانياً: اصطفاء مجموعة من البشر هم الأنبياء والأئمة لتعليم الناس هذه المعارف والعلوم اليقينية .

ثالثاً: حثّ القرآن الكريم الإنسان على النظر في السماوات والارضين وما فيهما

ليستدل بها على وجود الصانع وصفاته.

رابعاً: توبيخ المتهاونين بالنظر والتأمل .

خامساً: تكليف الإنسان بالدعوة إلى الله تعالى والى تعاليمه .

سادساً: تعظيم العلماء ، فقد ذكرت آيات قرآنية كثيرة المدح والثناء على العلماء وإعطائهم منزلة كبيرة، يقول سبحانه: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾(٤٥). وبين الله سبحانه ان الذي يخشاه حق خشيته هم العلماء، لمعرفتهم به سبحانه يقول سبحانه :﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾(٤٦) ، وفي آيات أخرى يبين الله سبحانه ان الذي عنده علم يستطيع ان يتصرف في بعض الموجودات بطريقة لا تتم وفق ما اعتاد عليه الناس وإنما يتصرف تصرفا يخرق العادة يقول سبحانه :(قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل ان يرتد إليك طرفك ....)(٤٧).

سابعا : ذم التقليد : ان القرآن الكريم في عدد من آياته ذم التقليد ونص على تكريم العلم وتبيين إنسانية الإنسان ، على أساس وعيه ومعرفته . يقول سبحانه: ﴿**وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله والى رسوله قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون** ﴾(٤٨). وبين في آيات أخرى ان الإنسان يُحاسب إذا نطق بشيء أو فعل شيئا أو أعطى حكما بلا معرفة ودراية فانه سيحاسب بين يدي الله سبحانه ، قال تعالى :﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**﴾(٤٩)، فقد ذكر المفسرون ان معنى الآية المباركة ، (ان العلم واليقين هما أساس المعرفة في كل شيء وان لا شيء من الظن أو التخمين أو الشك يسد مسد العلم واليقين) (٥٠).

ثامنا : تكريم العلم : ذكر القرآن الكريم ، العلم واليقين بوصفهما أفضل أهداف الخلق ، قال تعالى: ﴿**الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد أحاط بكل شيء علما**﴾(٥١)، فنصت هذه الآية الشريفة على ان العلم (بوصفه هدفا لخلق العالم كله) (٥٢). وأكد هذا المعنى جملة من المفسرين(٥٣). بل نجد حتى قوله تعالى :﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾(٥٤)، فقد ذكرت الروايات ان المراد بـ(ليعبدون) ليعرفون . وقد ذكر الشيخ الصدوق (ره) بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام ، (قال عليه السلام : خرج الإمام الحسين بن علي عليه السلام على أصحابه فقال : أيها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه ...) (٥٥)، وكذلك قوله تعالى :﴿ **واعبد ربك حتى يأتيك اليقين**﴾(٥٦)، والمراد باليقين هنا ، (المعرفة المصانة من الخطأ والتغيير)(٥٧)، وان طُبق اليقين على بعض مصاديقه كالموت كما جاء في الروايات(٥٨) .

وفي ضوء ما تقدم فان القرآن الكريم يعد مسألة إمكان المعرفة بديهية (لا تثار حولها شكوك السوفسطائين المنكرين للحقائق الموضوعية والمحيلين لإمكانية العلم والمعرفة ، كما أنه في الوقت ذاته يعد العلم أو المعرفة ضرورة الوجود الإنساني

وضرورة الإنسانية اللازمة ، وضرورة التكليف وضرورة الخلافة الإنسانية المؤدية لمهمة الأمانة في الكون)[٥٩].

٤- المعلم :

ان كل من وسع دائرة الوجود والمعرفة بما وراء الحدود المادية قائل إلى جانب العلل القابلة التي يمكن ان يكون لها وجود ، بوجود علة فاعلية لجميع المحسوسات أو المعلولات العقلية ومن جملتها المعرفة الإنسانية ، وتكون هذه الأمور واقعة في طول هذه العلة . والعلل الفاعلية وعلى رأسها الله تبارك وتعالى ، بسبب عدم كونها في عرض معلولاتها فهي غائبة عنها .

وعلى هذا ، أي على وفق من قال بوجود العلة الفاعلية للمعلومات الخارجية وكذلك المعرفة الإنسانية ، فان وجود العلة الفاعلية للمعرفة فضلاً عن الأركان الثلاث الأخرى ، أي: العالم والعلم والمعلوم ضروري ، وتذكر باسم المعلم .

وعلى هذا يتضح لنا ان السوفسطائيين والشكاك قد أغلقوا على أنفسهم كل أنواع الاستدلال بسبب إنكارهم طريق المعرفة . وبناء على هذا فهم لا يمتلكون قدرة التحقيق والجواب عن الركن الرابع للمعرفة وهو العلم[٦٠].

أمّا الماديون فهم كذلك أنكروا العلل الفاعلية ، لأنهم أنكروا الغيب وترتب على إنكارهم للعلة الفاعلية ، إنكار المعلم الذي وجوده بعنوان العلة الفاعلية للعلم ضروري وحتمي وأدى هذا إلى تحديد نظرة الماديين في معرفة العلم والعالم والمعلوم ، ومحدودية نظرتهم هذه جعلهم يرون جميع وسائل المعرفة وأسبابها مادية ومحسوسة ، وعلى مبناهم هذا فلا وجود لعلة أخرى للمعرفة غير الوسائل والأسباب المادية والعلل القابلة والتي لا أثر لها غير التمهيد والإعداد .

فتبيّن لنا من هذا المبحث إمكان يقينية المعرفة وتحقّقها وأنّها تتقوم بأربعة أركان وإن اختلف عدد الأركان تبعا للرؤية الكونية للمعرفة ، إلا أن الرؤية

الإسلامية ترى بأن المعرفة متقومة بأربعة أركان ، وهي : العلم والمعلوم والعالم والمعلم. إننا نجد العلماء الماديين يبحثون في العلوم التجريبية الشكل الأفقي، كالبحث مثلا ، حالة التربة الفلانية قبل قرون عدّة، وكيف هي الآن ؟ وكيف ستصبح في القرون القادمة ؟ وهكذا لا يطرحون أبداً الشكل العمودي للبحث، وهو البحث حول المعلم الحقيقي لها .

أمّا القرآن الكريم فحين يبين الأبعاد المختلفة وأركان المعرفة يبين معلمها أيضا ، ففي سورة الرحمن أوضح الأساس العام للتعليم الإلهي ، وذلك من خلال قوله تعالى : ﴿**الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان * علمه البيان**﴾(٦١). وأكد القرآن الكريم في سورة البقرة تعليم المعلم الأسماء كلها لأبي البشر آدم عليه السلام ، يقول تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم**﴾(٦٢). ويؤكد القرآن الكريم على هذه الحقيقة المهمة في مواضيع كثيرة في القرآن الكريم في اصغر الأشياء وأكبرها في حياة الإنسان فعندما يتحدّث القرآن الكريم عن كيفية البيع والشراء والدَّيْن وما إلى ذلك أشار إلى معلم هذا الفن(٦٣). يقول تعالى :﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله ....**﴾(٦٤). وهكذا نجد في سورة المائدة عند بيان مسألة تعليم حيوانات الصيد ، يقول تعالى: ﴿**وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله**﴾(٦٥). وزاد القرآن الكريم من تأكيد هذه الحقيقة في سورة الأنبياء وهو يتحدث عن تعليم فن صناعة الدروع في الحرب ! قال تعالى: ﴿**وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل انتم شاكرون**﴾(٦٦)، وعلى هذا نفهم من طرح القرآن الكريم للمعلم في حديثه عن علم الإنسان ومعرفته انه لا يمكن ان تنفك المعرفة والعلم عن حياة الإنسان بل عن خلقة الإنسان كما مرَّ سابقاً بأنه مفطور على العلم والمعرفة .

وقد يقال بان الله سبحانه لما ذكر في كتابه أن الله هو الذي علّم الإنسان جعل في خلقته قابلية المعرفة ، وقابلية المعرفة عبر عنها الله تعالى بأنه تعليم منه سبحانه ، وعلى هذا فلا تذكر قابلية المعرفة بأنها ركن من أركان نظرية المعرفة .

والجواب على هذا قد يكون بالإيجاب وهو انه : لو لم يجعل الله سبحانه في الإنسان قابلية المعرفة والعلم ، فانه لا يمكن للإنسان ان يتعلم . ولكن نقول هناك شيء يضاف إلى هذا ، وهو انه لما جعل في الإنسان قابلية العلم والمعرفة أنزل إليه الكتب السماوية وبعث إليه الأنبياء والرسل والأولياء ليقوموا بدورهم بتعليم الإنسان، يقول سبحانه: ﴿**هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين** ﴾(٦٧) . وعلى هذا لا تكفي قابلية التعليم في الإنسان إلا بوجود معلم ، ولذا جاءت الروايات والأحاديث كثيرة تبيّن أهمية المعلم وكيف يجب احترام التلميذ لمعلمه ، فقد ورد في الحديث الشريف: (ان آباءك ثلاثة ، من ولدك ومن علمك ، ومن زوجك، وخير الآباء من علمك)(٦٨) . وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: (فإنما مثل العالم مثل النخلة تنتظر متى يسقط عليك منها شيء ، والعالم أعظم أجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله)(٦٩).

وبناءً على ما تقدم أصبح لنا بشكل واضح أن المعلم من أهم الأركان في النظام المعرفي وخصوصا النظام المعرفي العقدي للإنسان ، ذلك لان العقيدة لابد لها من معلم رباني يبينها ولا أقول في بيان تفاصيلها ، لأنه قد يشكل علينا مشكل ويقول إنّ العقيدة يدلل عليها بالعقل كوجود الخالق جل وعلا ووحدانيته ومن وجوب ارسال الرسل على وفق قاعدة اللطف والحكمة في تحصيل غرض الخلقة ومن وجوب العصمة لسفراء الله في خلقه ولأوصيائهم كالأئمة عليهم السلام ، نعم نقول ان العقل يوصلنا ويدلنا على ذلك ولكن التفصيلات الأخرى للعقيدة مثلا ككيفية إجراء الصفات على الله تعالى إذ لازالت لحد الان موضع اختلاف بين المسلمين

وفي القضاء والقدر وفي كيفية الخلق هل ان الله تعالى يخلق على نحو المباشرة فقط كما قال الاشاعرة او يخلق على نحو المباشرة والتسبيب كما قال (الإمامية والمعتزلة) وهكذا في كل المسائل العقدية التي هي موضع اختلاف ونزاع بين علماء المسلمين ناهيك عن اختلافهم في التشريع والموارد الاخرى.

من خلال ما تقدم يتبين لنا بشكل واضح اهمية المعلم والمربي في المنظومة المعرفية الاسلامية فاذا كان المعلم لم يستهد بنور من عصمهم الله تعالى وادخل في المنظومة المعرفية الإسلامية من عندياته نتيجة لجهله ولهوى نفسه او لعناده وما الى ذلك فانه سيقحم اتباعه في منزلق خطير وهذا ما لمسناه ورأيناه بأمّ أعيننا بشكل جلي وواضح اتباع كثير من هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم معلمي ومربي للمسلمين كابن تيمية وغيره كيف حال أتباعه الان فهم اقل ما يقال عنهم بانهم أعداء الإنسانية ، ومن هنا نعرف احقية وصواب نظرية وعقيدة الإمامية بالاعتقاد باثني عشر إماماً معصوماً ، والعالم عند الامامية من تفقه بهديهم ورواياتهم عليهم السلام إذ هم عدل القرآن الكريم فلا يمكن التمسك بالقرآن من دونهم لأنّ نبينا صلى الله عليه وآله أوصانا بالثقلين الكتاب والعترة الطاهرة فكل من هؤلاء العترة هو المعلم والمربي وهو الكتاب الناطق ، هذا بالنسبة الى المنظومة المعرفية الاسلامية تبين لنا اهمية الركن الرابع للعلم والمعرفة ، وأمّا في المعارف الأُخرى فلا شكّ ان للمعلم دوره الكبير والمهم في حياة الانسانية . ولذا احدث معلمو البشرية وهم الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام والعباقرة وبعض الفلاسفة نقلات نوعية في حياة الإنسان المعرفية وفي النظام المعرفي للإنسان ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد واله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم اجمعين .

*** هوامش البحث ***

١. محمد عبده ، شرح نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام ، نشر دار الذخائر ، ط١ ، نهضة ، قم ، ١٤٢١ هـ . ج١ ص ٢٠٩ .

٢. الخصيبي ، الحسين بن حمدان ، (ت ٣٣٤ هـ) ، الهداية الكبرى ، نشر وطبع : مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٤ ، بيروت – لبنان ، ١٤٢١هـ – ١٩٩١م . ص ١٩٠ .
٣. ابن منظور ،محمد بن مكرم بن علي ،(ت٧١١هـ) ، لسان العرب ، تح ، مكتب تحقيق التراث،بيروت ،طبع دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ المعاصر ، ط٢ ، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م .ج٩ ص١٥٣.
٤. الهوريني ، نصر المعروف بالفيروز آبادي ،(ت٨١٧هـ)، القاموس المحيط . ج٣ ص١٥٣ .
٥. ألطريحي ، فخر الدين ،(ت٥ ١٠٨هـ) ، مجمع البحرين ، تح: السيد احمد الحسيني ، نشر مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، ط٢، ١٤٠٨هـ . ج١ ص١٦١ .
٦. المصدر نفسه .
٧. صليبا ، دكتور جميل ، المعجم الفلسفي ، نشر ذوي القربى ، مطبعة سليمان زاده ، قم ، ط٢، ١٤٢٥ هـ . ج٢ ، ص٣٩٢.
٨. المصدر نفسه .
٩. الغزالي ،أبو حامد ،(ت٥٠٥هـ) ، إحياء علوم الدين ،طبعة عيسى الحلبي ، القاهرة ،١٩٧٥م. ج٣ ص١٢.
١٠. الغزالي، الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالي)، مكتبة الجندي،القاهرة، ط١، ١٩٧٠م. ج١ ، ص٩٨ .
١١. الغزالي ، ميزان العمل ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، . ص١٧٥ .
١٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح، د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٧٢. ص٧ .
١٣. صليبا ، المعجم الفلسفي . ج٢ ص٣٩٣.
١٤. المصدر نفسه .
١٥. المصدر نفسه .
١٦. صليبا ، المعجم الفلسفي . ج٢ ص٣٩٤ .
١٧. انظر ، جوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن ، مطبعة دار الاسراء للنشر ، بيروت، ط١، ١٩٩٦م . ص٦٣ .
١٨. ابراهيم : ٥٢ ، ١ .
١٩. الاسراء : ١٧ ، ٧٠ .
٢٠. النحل : ١٦ ، ٧٨ .
٢١. العلق :٩٦ ، ١–٥ .
٢٢. الانسان : ٧٦ ، ١–٣ .
٢٣. الحج : ٢٢ ، ٥ .
٢٤. البقرة : ٢ ، ٣٠–٣٣ .
٢٥. الاحزاب : ٣٣ ، ٧٢ .
٢٦. الشيرازي ، ناصر مكارم ، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر

والتوزيع ، بيروت ، ط١، ١٤١٣هـ . ج١٣ ، ص٣٦٧ .
٢٧. الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن . ج١٦ ص٣٧٠ .
٢٨. البقرة : ٢ ، ٣٠ .
٢٩. الانعام : ٦ ، ١٦٥ .
٣٠. فاطر : ٣٥ ، ٣٩ .
٣١. الغاشية : ٨٨ ، ١٧ – ٢١ .
٣٢. الاعراف : ٧ ، ١٥٨ .
٣٣. البقرة : ٢، ٢١ .
٣٤. محمد عبده ، نهج البلاغة للامام علي عليه السلام ، طبع ونشر، دار المعرفة ، بيروت. ج١ ص١٤ .
٣٥. الكليني، أبو جعفر، محمد بن يعقوب بن اسحاق (ت ٣٢٩هـ)، الأصول من الكافي، تح: علي أكبر غفاري، نشر دار الكتب الاسلامية، مطبعة حيدري، ط٣، ١٣٨٨هـ. ج١ ص١٨٠.
٣٦. جوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن . ص٧١ .
٣٧. الجاثية : ٤٥ ، ١٣ .
٣٨. الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة . ص ١٥٢ .
٣٩. البقرة : ٢ ، ١٦٤ .
٤٠. انظر ، الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي ، (ت ٤٦٠ هـ) ، التبيان في تفسير القرآن ، تح : احمد حبيب قيصر العاملي، الافست من الطبعة البيروتية ، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ط١ ، ١٤٠٩هـ . ج٢ ص٥٤ .
٤١. البقرة : ٢ ، ١٦٤ .
٤٢. الآمدي ، (ت ٦٣١هـ) ، الأحكام ، تحقيق وتعليق ، عبد الرزاق عفيفي ، نشر المكتب الاسلامي ، الرياض ، ط٢ ، ١٤٠٢ . ج٤ ص٢٢٣ .
٤٣. الاعراف : ٧ ، ١٧٩ .
٤٤. النحل : ١٦ ، ١٢٥ .
٤٥. المجادلة : ٥٨ ، ١١ .
٤٦. فاطر : ٣٥ ، ٢٨ .
٤٧. النمل : ٢٧ ، ٤٠ .
٤٨. المائدة : ٥ ، ١٠٤ .
٤٩. الاسراء : ١٧ ، ٣٦ .
٥٠. الآلوسي ،أبو الفضل ،شهاب الدين السيد محمود ، (ت١٢٠٧هـ) ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار النشر، دار احياء التراث العربي، بيروت ، ط٤، ١٤٠٥ هـ . ج١٥ ص٧٣ . ومثله الشيرازي ، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل . ج٨ ص٤٢٤ .
٥١. الطلاق : ٦٥ ، ١٢ .
٥٢. جوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن . ص٨٨ .

٥٣. انظر ، شبر ، سيد عبد الله ، (ت ١٢٤٢هـ) ، الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين ، مكتبة الالفين ،الكويت ، ط١ ، ١٤٠٧هـ ، ج٦ ، ص٢٣٦ . والرازي ، فخر الدين ، محمد بن عمر ، (ت ٦٠٦هـ) ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار النشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١، ١٤٢١هـ . ج٣٠ ، ص٣٦ .

٥٤. الذاريات : ٥١ ، ٥٦ .

٥٥. الصدوق ،علل الشرائع ، نشر،المكتبة الحيدرية ، ط ، المطبعة الحيدرية ، النجف، ١٩٦٦م . ج١ ، ص٩ .

٥٦. الحجر : ١٥ ، ٩٩ .

٥٧. جوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن . ص٨٨ .

٥٨. انظر: المرسي، أبو الحسن علي بن اسماعيل ، المحكم والمحيط الاعظم، تح: عبد الحميد الهنداوي ، دار النشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١، ٢٠٠٠م. ج٦ ، ص٥١٠ . وكذلك المشهدي ، محمد بن محمد رضا ، (ت في القرن ١٢) ، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب ، مؤسسة الطباعة والنشر ، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي ، طهران ، ط١ ، ١٤٠٨ هـ . ج٧ ص١٧١.

٥٩. الكردي ، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة . ص ١٥٣ .

٦٠. جوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن . ص٦٧ .

٦١. الرحمن : ٥٥ ، ١ – ٤ .

٦٢. البقرة : ٢ ، ٣١ – ٣٢ .

٦٣. جوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن . ص٨٩ .

٦٤. البقرة : ٢ ، ٢١٢ .

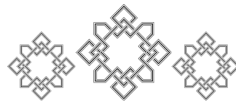
٦٥. المائدة : ٥ ، ٤ .

٦٦. الانبياء : ٢١ ، ٨٠ .

٦٧. الجمعة : ٦٢ ، ٢ .

٦٨. النراقي ، محمد مهدي ، (ت ١٢٠٩ هـ) ، جامع السعادات ، تح : السيد محمد كلانتر ، نشر مطبعة النعمان ، النجف الاشرف . ج٢ ص١١٢ .

٦٩. الجابري ، كاظم ، بغية المتعلم في آداب التعلم ، مطبعة بهمن ، ط١ . ص٤٥.



أثر العقل
في إعادة تشكيل الوعي الإسلامي

قراءة تواصل بين وصية الإمام موسى الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم، ورسالة الإمام الهادي عليه السلام في القضاء والقدر

أ. م. د.عبد علي حسن ناعور الجاسمي(*)

إنّ اهتمام الأمم بتراثها الفكري والحضاري، والتفات الشعوب في فترات يقظتها وسنوات انبعاثها إلى صفحات ماضيها ،لا ينبغي أن يتحول إلى عودة هذه الأمم إلى العيش مرة أخرى في إطار القيم والمفاهيم والعلاقات التي سادت العصور التي دُوِّن فيها هذا التراث. ولا ينبغي كذلك أن تتحول هذه الانبعاثات إلى إغراق عقل الأمة وفكرها في أشد صفحات تاريخها وظلامها، وأكثرها بعدا عن العقلانية والاستنارة، وعندما نكون جادين حقا في بناء كيان حضاري، يطوي صفحات التخلف ،ويصل حاضرنا ومستقبلنا بالعصور الزاهية في تاريخ حضارتنا الإسلامية، فلابد ـ إذن ـ من أن نتعاطف ونلتزم بأعمال مفكريه التي انتصرت للمنهج العلمي في التفكير، وأعلت من شأن العقل ومجدت من شأن اتّباعه ،ضد الخرافة والجبرية والاستبداد ،ومن ثم فإننا ـ ونحن نرفع شعارات بناء الدولة

(*) كلية الآداب/ جامعة الكوفة.

العصرية المستنيرة المتحررة ـ نستطيع أن نتخذ من استعمالنا للعقل مقياسا وحكما لمدى صدقنا في الإيمان بهذه الشعارات .

إن النظرة الفاحصة في آثار أئمة الهدى عليهم السلام التي نريد أحياءها الآن ـ في ظل انعدام الوعي وغياب التخطيط السائدين في هذا الحقل ـ تجعلنا ندرك أننا مازلنا بعيدين عن اتخاذ منهجهم ووصاياهم سلاحا في معركة انعتاقنا من قيود التسلط والتخلف والاستبداد. بل لا نغالي إذا قلنا: إن كثيرا مما يقدم لنا من تراث هو ثمرة جهد لا يراد من ورائه إلا العودة بهذه الأمة إلى قرون خلت، وقيم تخطاها التقدم الإنساني.

إن لأهل البيت عليهم السلام منهجا علميا خاصا لا يحيدون عنه، به يفسرون الأمور الدينية، وبه يقيسون المبادئ والآراء والمعتقدات والفلسفات، وهو العقل السليم الذي به يُستدَل على غيره ولا يُستدَل بغيره عليه. ومعنى هذا أن العقل هو المبدأ الأول لكل حجة ودليل، واليه تنتهي طرق العلم والمعرفة بكل شيء وكل حكم.

والعقل هو القوة المبدعة التي منحها الله تبارك وتعالى الى الإنسان وميزه به على الحيوان الأبكم، وشرّفه على بقية الموجودات، واستطاع به أن يستخدم الكائنات، ويكشف أسرارها، وبالعقل جعله خليفة في الأرض، ينظم الحياة عليها ويعمرها.

إن كل حكم سواء أكان مصدره الوحي أم الحس والتجربة دليله العقل، إذ لا وزن للسمع والبصر بلا عقل، ولا سبيل الى العلم بمصدر الوحي إلا العقل ودلالته. وبصورة أوضح نحن نأخذ بحكم الوحي والشرع بأمر من العقل، أما حكم العقل فنأخذه ونعمل به وإن لم ينص عليه الوحي والشرع، وخلاصة القول: إن أبعد الناس عن الدين من ظن أن الدين بعيد عن العقل، وإن ما يقصد اليه هو العقل السليم(١).

معنى العقل:

جاء في مفردات الراغب الأصفهاني: " العقل: يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة: عقلٌ " [٢].

ومن خلال تتبع الآيات الكثيرة التي وردت في القرآن الكريم يتحصل لنا أن العاقل في اصطلاح القرآن الكريم وعند الناس هو الذي يضع الشيء في مكانه ويملك إرادة قوية فيحبس نفسه عما يشين بها، ولا يستجيب لهواها إن يكن مخالفا للعقل وحكمه. " لأن أصل العقل الإمساك والاستمساك"[٣].

قال تعالى: ﴿**وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتْ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ**﴾[٤].

وقال عز وجل: ﴿**يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**﴾[٥].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ .... فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**﴾[٦].

يتضح من هذه الآيات الكريمة أن العاقل هو الذي ينقاد الى حكم العقل ويؤثره على هواه. لاسيما العقل المستنير بالمعرفة والحق والإيمان، وليس من الجهل والتعصب والأهواء الشخصية.

نقول : بم اقتدينا في إعادة ترتيب بيتنا المحطم ؟ ومن أي المشارب انتهلنا ماء حياتنا التي أوشكت على النهاية ؟ أهو الوعظ والإرشاد ومن ثم البكاء ،وبعدها نعود إلى ديدننا الأول ؟ تساؤلات كبيرة ومريرة تخرج الكلمات من أغراضها وتحيل مقاماتها إلى مضان غير المضان التي نريد ولكننا نعزي أنفسنا إزاء هذا الارتداد عن طريق العقل بأن فينا آثارا غزارا من منابع أصيلة تأخذ من نبع الهي لا ينقطع

ما دامت السماوات والأرض،ومن هذه المنابع ،سابع أئمة المسلمين الإمام موسى الكاظم عليه السلام، الذي رسم لنا نهجا لإصلاح أمورنا ،وبداية إصلاح أنفسنا لنعيد لعقيدتنا عزَّها المغيب ،في وصية عمادها العقل والتفكير ،يوصي بها تلميذه وتلميذ أبيه الصادق عليه السلام وهو هشام بن الحكم(٧).

ومن هذه المنابع أيضا الإمام علي الهادي عليه السلام الذي عاش عمرا قصيرا قياساً إلى العمر الطبيعي، فقد كان عمره يوم وفاته إحدى وأربعين سنةً، وكان مولده عليه السلام سنة ٢١٢هـ. وقد عاش حياته هذه في نشاط دائم متحرّك في الثقافة الإسلاميّة، فقد كان يعلّم الناس، ويعلّم العلماء منهم، حتى ذُكِر أن الذين رووا عنه علومه بلغوا ما يقارب مئة وخمسة وثمانين راوياً، والراوي عادةً يمثّل موقعاً ثقافياً متقدماً في ذلك الوقت(٨).

وقد تحرك الإمام عليه السلام في حياة الناس بحيث يراقب ويتصدى لكل الانحرافات التي تعرض لها الواقع الإسلامي، لأن مسؤولية الأنبياء والأولياء والعلماء في كل زمان ومكان، هي أن يدرسوا كل الخطوط التي تتحرك في الثقافة الإسلامية أو في الواقع الإسلامي، ليصلحوا الخطأ، وليقوّموا الانحراف بالأساليب التي وضعها الله تعالى في كتابه، بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن.

وقد واجه الإمام الهادي عليه السلام كثيراً من المشاكل الفكرية التي كانت قد فرضت نفسها على الذهنية الإسلامية لتنحرف بها عن الصواب، فقد حدثت في زمنه مشكلة الذين يقولون بالجبر، وأنَّ الله تعالى أجبر عباده على أعمالهم، فليس للعباد اختيار في ما يطيعون أو يعصون، فالطاعة من الله والمعصية منه.

وكان هناك اتجاه التفويض الذي يقول: إن الله تعالى فوّض الأمر إلى خلقه، فهو خلقهم وانعزل عنهم، أو فوض الأمر إلى بعض خلقه، بمعنى أن الله تعالى خلق الناس وجعل الأمر للأنبياء مثلاً، فلا يتدخّل في شؤون النّاس، ولكن تبقى قدرة

الله وهيمنته وتدبيره للناس، بما لا يبعدهم عن رعايته وتدبيره وسلطته.

كان أصحاب هذين الاتجاهين بحسب الظاهر خارج المدينة، فأرسل الإمام الهادي عليه السلام رسالةً شارحاً لهم حقائق الأمور، ومبيِّناً لهم بالدليل من العقل والنقل بطلان الجبر والتفويض، ودعاهم إلى الاستقامة في خطّ الله سبحانه وتعالى، كما واجه الغلاة الذين حاولوا أن يحركوا خرافاتهم في العامة، وخصوصاً أنَّ كثيراً من الذهنيّات التي تعيش في المجتمع هي ذهنيّات طيبة تقبل كل شيء، وهذا يحدث في كل زمان ومكان.

إن هذا البحث ليس شرحا لوصية الإمام الكاظم عليه السلام، ورسالة الإمام الهادي عليه السلام، بل هو إشارات ومقاربات فكرية طالما احتجنا فيها الى التذكير باستعمال العقل في تدبير أمور دنيانا وآخرتنا.

دنيانا التي هي مدار العمل المقترن بالسلوك الإسلامي الناصع المؤثر من خلال اتخاذ العقل السليم طريقا الى هذا العمل. وآخرتنا بوصفها الدار الحقيقية للإنسان، لأن الحياة فيها سرمدية. وشتان ما بين حياة لا تشكل غير عمر زائل لا محالة، وبين حياة أبدية. ومن طبيعة الإنسان أنه يبحث عن السعادة ولا يفكر بالشقاء.

لقد جاءت وصية الإمام الكاظم عليه السلام ثائرة منتفضة ضد الجهل، مشجعة على استعمال العقل في كل صغيرة وكبيرة مما يعتري النفس البشرية. في حين جاءت رسالة الإمام الهادي عليه السلام بمفاهيم انقضّت على أهل الفكر المنحرف من خلال التضمين العقلي تارة، ومن خلال النص الصريح المشير الى العقل بوضوح تام. وإن إطلالة خاطفة على الوصية والرسالة يُظهر بوضوح لا لبس فيه أن مصدرهما ينطلق من مصدر رسالي واحد، إذ انساحت الأدلة القرآنية فيهما انسياحا مقترنا بما ورد عن المعصومين جميعا (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، وهذا دليل



ضمني على أن النجاة والنجاح في الدنيا والآخرة إنما هو التمسك بهذا النهج الذي لا يحيد عن الحق أبدا.

قال الإمام الكاظم عليه السلام : "إنّ الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه ، فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[٩].

يا هشام بن الحكم إنّ الله عزّ وجل أكمل للناس الحجج بالعقول ، وأفضى إليهم بالبيان ، ودلّهم على ربوبيته بالأدلاّء ، فقال: ﴿وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١٠].

يا هشام : قد جعل الله عزّ وجل ذلك دليلاً على معرفته ، بأنّ لهم مدبّراً ، فقال : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١١].

وقال: (حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[١٢].

وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاء مَاء فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١٣].

يا هشام : ثمّ وعّظ أهل العقل ورغّبهم في الآخرة ، فقال : ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[١٤].

وقال: ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[١٥].



يا هشام : ثمّ خوّف الذين لا يعقلون عذابه ، فقال عزّ وجل: ﴿ ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(١٦).

يا هشام: ثمّ بيّن أنّ العقل مع العلم، فقال: ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾(١٧).

يا هشام : ثمّ ذمّ الذين لا يعقلون ، فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾(١٨).

وقال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابَّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾(١٩).

وقال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٢٠).

ثمّ ذم الكثرة ، فقال :(وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّه)(٢١).

وقال : ﴿ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾(٢٢).

يا هشام : ثمّ مدح القلّة ، فقال:﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾(٢٣).

وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾(٢٤).

وقال: ﴿ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾(٢٥).

يا هشام : ثمّ ذكر أولي الألباب بأحسن الذكر ، وحلاّهم بأحسن الحلية ، فقال: ﴿ يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾(٢٦).

يا هشام : إنّ الله يقول: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾.(٢٧)يعني العقل.

وقال: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾.(٢٨)قال : الفهم والعقلَ"(٢٩).

فوصية الإمام الكاظم عليه السلام تبدأ بقوله : (يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه وقال : ﴿**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**﴾.

قال صدرالمتألهين: "هذا الحديث مشتمل على بيان حقيقة العقل بالمعنى المذكور ـ أعني المرتبة الرابعة من العقول الأربعة المذكورة في علم النفس ـــ، ومحتو على معظم صفاته وخواصه، ومتضمن لمعارف جليلة قرآنية، ومقاصد شريفة إلهية لم يوجد نظيرها في كثير من مجلدات العرفاء، ولم يعهد شبيهها في نتائج أنظار العلماء النظار ذوي دقائق الأفكار، إلا منقولا عن واحد من الأئمة الأطهار أو مسندا من طريقهم أو طريق العامة الى الرسول المختار صلى الله عليه وآله.

والحديث مشتمل على خطابات ذكر في كل منها بابا عظيما من العلم، بعضها في العلوم الإلهية، وبعضها في علم السماء والعالم، وبعضها في علم الفلكيات، وبعضها في علم الأكوان والمواليد، وبعضها في علم النفس، وبعضها في تهذيب الأخلاق وتطهير النفوس من الرذائل، وبعضها في السياسات المدنية، وبعضها في المواعظ والنصائح، وبعضها في علم الزهد وذم الدنيا، وبعضها في علم المعاد والرجوع الى الله، وبعضها في مذمة الكفرة والجهلة وسوء عاقبتهم وانقلاب نشأتهم الى نشأة البهائم، وأنهم صم بكم عمي لأنهم لا يعقلون، الى غير ذلك من العلوم والمعارف..."(٣٠).

وتنقل لنا سيرته المباركة بأنه يتخذ أسلوب الوصايا التي قد تتخذ موضوعات متنوعة، وقد تتخذ موضوعا واحدا متنوع الأبعاد وهذا ما نراه فيما روي من وصاياه ، ولعل أهمها وصيته هذه التي أدار فيها الحديث حول العقل من خلال النهج القرآني الذي أكد على دور العقل بوصفه حجة لله على عباده فيما هي مسألة الإيمان والكفر والضلال والهدى، والاستقامة والانحراف، وأثار الحديث عن السلبيات والإيجابيات في سلوك الإنسان من خلال تحريك العقل أو تجميده،

ودخل في التفاصيل العلمية المتصلة بالتفاصيل المتنوعة لأوضاع الإنسان الفردية والاجتماعية من خلال ذلك، فلم يعد العقل لديه مجرد قوة تتصل بالكليات العامة في حياته، بل تحولت الى قاعدة للوعي التفصيلي الذي يحدد للإنسان مواقع الحكمة في حياته التي يضع فيها الأشياء في مواضعها لتكون المسألة عنده أن يدرس كل الأمور التي تواجهه بالطريقة الواعية التي تحسب كل شيء بحسابات دقيقة تحيط بها من كل جهة، ثم لا يكتفي بالنتائج الفكرية المقتصرة على التصور، بل لا بد من أن يتحرك في خط النتائج العملية، والممارسة، وقد تحدث في هذا الاتجاه عن العلم في مصاحبته للعقل، وعن الكثرة من حيث ابتعادها في أحكامها وممارساتها عن العقل، فلا تُعدّ قيمة إيجابية، لأن الكم لا يحمل معنى للقيمة إذا لم يرتبط بالنوع، وعن القلة من حيث أن الغالب فيها الانطلاق من عمق الفكر وحركة الوعي. وانطلقت الوصية لتربط الخوف من الله والعمل للآخرة والتوازن في السلوك الاجتماعي، والاتزان في الكلام، بالعقل. مما يجعل من هذه الوصية وثيقة إسلامية للمنهج القرآني في تقييم العقل وفي مسؤولية تحريكه، وفي الأفق الواسع الذي يتحرك الإنسان من خلاله في عالم الفكر والعمل، وهو أمر يجعل المنهج الأخلاقي يتداخل مع المنهج العقلي.



وقد يكون هذا التأكيد على العقل، في هذه الوصية، وفي غيرها من الوصايا والأحاديث التي جاءت في حديث أئمة أهل البيت عليهم السلام للانطلاق بالخط الإسلامي في اتجاه اعتبار العقل أساسا للقاعدة الفكرية الإسلامية فيما يأخذ به المسلم أو فيما يدعه، ليملك من خلاله الميزان الذي يزن به الأمور فلا يقع في قبضة الخرافة، ولا يتحرك في أجواء الوهم والخيال. وهذا هو ما تحتاج اليه الحركة الإسلامية في منهجها الفكري وخطها العملي لتعرف كيف تدخل في عملية تنقية للتراث المنقول اليها من المصادر المتنوعة لتحاكم مفرداتها بمنطق العقل المنفتح على الوحي في آفاقه الواسعة، لأن البقاء على المنهج الانفعالي العاطفي السطحي قد

يدخلنا في كهوف الضلال من حيث نريد الانفتاح على الهدى، وقد يدفعه بنا للابتعاد عن خط الاستقامة في مناقشة قضايا العقيدة أو الشريعة التي قد يخضع فيها الجو العام للخوف من تحريك بعض الأفكار المطروحة في ذهنه العام، على أساس الخوف من غضبة العوام الذين قد يفقدون ثقتهم بالأشخاص الذين يثيرون أفكارا نقدية إزاء بعض الأمور المتصلة بالعاطفة العامة إزاء بعض قضايا التاريخ أو قضايا العقيدة في بعض تفاصيلها، أو قضايا الشريعة في بعض أحكامها.

إن التأكيد على العقل المنفتح على الوحي يفرض علينا إعادة النظر في كثير من أساليب الاستدلال لتجديدها أو لتجديد بعض الأفكار الناشئة منها، حتى نبقى في مستوى التحدي الكبير الذي يفرضه انفتاح الحركة الثقافية في العالم الإسلامي وغيره على قضايا الإسلام في العقيدة والشريعة والمنهج، وعلى خصوصيات المنهج الفكري الشيعي في الأمور التي يختص بها الشيعة، وهو أمر يفرض نشاطا غير اعتيادي من قبل المفكرين الاسلاميين في إدارة الحوار المفتوح حول هذه الأمور من الداخل، ومواجهة الأفكار المضادة من الخارج.

وقد نلاحظ في رسالة العقل هذا توجيها للمفسرين الإسلاميين للسير على منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، من إجل إخراج المفاهيم الإسلامية من القرآن الكريم بشكل متكامل. بحيث يكتشف الخط العام للموضوع، ثم يتحرك نحو الخطوط التفصيلية في نطاق النماذج الحية المتحركة في الواقع، مما يوحي بتحرك الفكرة في ساحة التطبيق، كما نرى فيها تأكيدا على الانفتاح على كثير من الأمور الفرعية المتعلقة بالموضوع.

هذا هو المنهج الذي يعمل على توسيع الأفق الفكري للإنسان المسلم بحيث يعمل على الجمع بين المضمون الداخلي للفكرة، وبين الإيحاء الخارجي لحركتها في الواقع، فقد استنطق الإمام عليه السلام كل آية ورد فيها الحديث عمن يعقلون وعمن لايعقلون في النتائج الإيجابية للفريق الأول، وفي النتائج السلبية للفريق الثاني،

ليدفع بالحديث إلى آفاق الوعي الإنساني ليؤكد على أن الإنسان العاقل هو الإنسان الذي ينفتح على كل مواقع الاختبار المميز للفكرة الصالحة، وللقول الأحسن باعتبار أن ذلك هو مظهر الهداية الالهية في حركة العقل في الداخل. ولينطلق، بعد ذلك، ليؤكد موقع العقل بوصفه حجة على الإنسان في قناعاته، ومنطلقاللانفتاح على الأدلة المفتوحة على كل ما في كتاب الكون من آيات منثورة في آفاق السماء والأرض ليكون هو الأساس لاستخلاص النتائج في معرفة الله تبارك وتعالى في مواقع وحدانيته وعظمته التي لا تقف عند حد، وليطوف الإنسان في المجالات التي يؤكد فيها العقل له كيف يركز خطواته على أرض صلبة ثابتة تتيح له السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة[٣١].

وتلتقي هذه الوصية وتتصل حلقاتها مع رسالة الإمام الهادي عليه السلام التي تبدأ بقوله: (من علي بن محمد، سلام عليكم وعلى من اتبع الهدى ورحمة الله وبركاته، فإنه ورد علي كتابكم وفهمت ما ذكرتم من اختلافكم في دينكم وخوضكم في القدر ومقالة من يقول منكم بالجبر ومن يقول بالتفويض وتفرقكم في ذلك وتقاطعكم وما ظهر من العداوة بينكم، ثم سألتموني عنه وبيانه لكم وفهمت ذلك كله. اعلموا رحمكم الله انا نظرنا في الآثار وكثرة ما جاءت به الأخبار فوجدناها عند جميع من ينتحل الاسلام ممن يعقل عن الله جل وعز لا تخلو من معنيين: إما حق فيتبع وإما باطل فيجتنب...)[٣٢].

إن من يطلع على رسالة الإمام الهادي عليه السلام سوف يدرك سهولة الجواب على الرغم من صعوبة السؤال، إذ إنّ الإمام جمع لهم في هذا الكتاب الآيات القرآنية وكلام أهل بيت العصمة (صلوات الله وسلامه عليهم)، ومزجه ببعض الأمثلة والشواهد لنفي الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين. وأضاف بعض الشبهات وأجاب عنها.

يقول عليه السلام: " فأمَّا الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ، فهو قولُ من زعم أنَّ



الله جلَّ وعزَّ أجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها، ومن قال بهذا القول، فقد ظلم الله في حكمه وكذّبه وردَّ عليه قوله: ﴿**ولا يظلمُ ربُّك أحداً**﴾[٣٣].

وقوله: ﴿**ذلك بما قدّمَتْ يداكَ وأنَّ الله ليس بظلاّمٍ للعبيد**﴾[٣٤].

وقوله: ﴿**إنَّ الله لا يظلمُ النّاسَ شيئاً ولكنَّ الناسَ أنفُسَهُم يظلمون**﴾[٣٥].

مع آيات كثيرة في ذكر هذا. فمن زعم أنَّه مجبرٌ على المعاصي، فقد أحال بذنبه على الله وقد ظلمه في عقوبته، ومن ظلم اللهَ فقد كذّب كتابه، ومن كذّب كتابه فقد لزم الكفر بإجماع الأمة.. وأما التفويض الذي أبطله الصادق عليه السلام وخطّأ مَنْ دان به وتقلّده فهو قول القائل: إنَّ الله جلَّ ذكره فوّض إلى العباد اختياراً أمره ونهيه وأهملهم، وفي هذا كلام دقيق لمن يذهب إلى تحريره ودقته، وإلى هذا ذهبت الأئمة المهتدية من عترة الرسول صلى الله عليه وآله، فإنَّهم قالوا: لو فوّض إليهم على جهة الإهمال، لكان لازماً له رضى ما اختاروه واستوجبوا منه الثواب، ولم يكن عليهم في ما جنوه العقاب إذا كان الإهمال واقعاً.. فمن زعم أنَّ الله تعالى فوّض أمره ونهيه إلى عباده، فقد أثبت عليه العجز وأوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير أو شر، وأبطل أمر الله ونهيه ووعده ووعيده، لعلّة ما زعم أن الله فّضها إليه، لأن المفوض إليه يعمل بمشيئته، فإن شاء الكفر أو الإيمان كان غير مردود عليه ولا محظور، فمن دان بالتفويض على هذا المعنى، فقد أبطل جميع ما ذكرنا من وعده ووعيده وأمره ونهيه، وهو من أهل هذه الآية: ﴿**أفتؤمنونَ ببعض الكتاب وتكفُرونَ ببعضٍ فما جزاءُ مَن يفعلُ ذلك منكم إلاَّ خِزيٌ في الحياة الدنيا ويومَ القيامة يُرَدُّونَ إلى أشدِّ العذاب وما اللهُ بغافلٍ عمّا تعملون**﴾[٣٦] تعالى عما يدين به أهل التفويض علوّاً كبيراً.

لكن نقول: إنَّ الله جلَّ وعزَّ خلق الخلق بقدرته وملّكهم استطاعة تعبّدهم بها، فأمرهم ونهاهم بما أراد، فقبل منهم اتباع أمره ورضي بذلك لهم، ونهاهم عن معصيته، وذمَّ من عصاه، وعاقبه عليها، ولله الخِيَرَة في الأمر والنهي،

يختار ما يريد ويأمر به وينهى عما يكره ويعاقب عليه بالاستطاعة التي ملّكها عباده لاتباع أمره واجتناب معاصيه، لأنه ظاهر العدل والنصفة والحكمة البالغة، بالغ الحجة بالإعذار والإنذار، واليه الصفوة يصطفي من عباده من يشاء لتبليغ رسالته واحتجاجه على عباده، اصطفى محمداً صلى الله عليه وآله وبعثه برسالاته إلى خلقه"[٣٧].

ومما يؤكد التزام الإمام الهادي عليه السلام المنهج العقلي في توجيه شؤون الأمة أننا نراه ينطلق الى أفكار متعددةيؤكّد فيها قيمة العقل، ويضرب لذلك مثلا هو معجزات الأنبياء، لماذا جاء موسى بمعجزة العصا وباليد البيضاء، ولماذا جاء عيسى بمعجزة إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، ولماذا جاء محمد صلى الله عليه وآله بمعجزة القرآن في عالم البلاغة.

يروي (الكليني) في (الكافي) عن الحسين بن محمد عن أحمد بن محمد السيّاري عن أبي يعقوب البغدادي، قال: " قال ابن السكيت ـ وكان من علماء اللغة العربية ـ لأبي الحسن علي الهادي عليه السلام: لماذا بعث الله موسى بن عمران عليه السلام بالعصا ويده البيضاء وآلة السحر، وبعث عيسى بآلة الطب، وبعث محمداً صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء عليهم السلام بالكلام والخطب؟ فقال أبو الحسن: إن الله لما بعث موسى عليه السلام كان الغالب على أهل عصره السحر، فأتاهم من عند الله بما لم يكن في وسعهم مثله، وما أبطل به سحرهم وأثبت به الحجة عليهم، وإنَّ الله بعث عيسى عليه السلام في وقت ظهرت فيه الزمانات[٣٨]. واحتاج الناس إلى الطب، فأتاهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله، وبما أحيي لهم الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص بإذن الله وأثبت به الحجة عليهم، وإنَّ الله بعث محمداً صلى الله عليه وآله في وقت كان الغالب على أهل عصره الخطب والكلام، وأظنه قال الشعر، فأتاهم من عند الله من مواعظه وحكمه ما أبطل قولهم وأثبت به الحجة عليهم.

قال: فقال ابن السكِّيت: "تالله ما رأيت مثلك قطّ، فما الحجّة على الخلق اليوم؟ قال: فقال عليه السلام: العقل يعرف به الصادق على الله فيصدّقه، والكاذب على الله



فيكذّبه، قال: فقال ابن السكيت: هذا والله هو الجواب"[٣٩].

ونلحظ هنا، أنَّ الإمام يريد أن يؤكد ما أكده الإسلام في القرآن الكريم وفي بعض الأحاديث القدسيّة، من أن العقل هو حجة الله على الإنسان، وأنَّ الله يأمر العقل بما يأمر به وينهى العقل بما ينهى عنه، وأنه يثيب الإنسان ويعاقبه على قدر عقله.

فعندما تحدّث ابن السكيت عما هو الحجّة اليوم، فإنَّ الإمام الهادي عليه السلام لم يشر إلى الحجة بصراحة، ولكنه قال له: إنَّ هناك الصادقين الذين يصدقون على الله في ما ينطلقون به من الرسالة وفي ما يجلسون به من الموقع، وفي ما يتحركون به مما يأمرون الناس أو ينهونهم عنه، وعليك أن تستنطق عقلك، ثم دعه يدرس مواقف الذين يتحركون في الساحة، فالعقل عندما يملك العناصر الأساسية التي يمكن له أن يتحرك فيها بإشراقة الفكر وصفائه ونقائه، يمكن عندئذ أن يكتشف الحجة، وهو الصادق الذي يعرف من خلال صدقه أنه يصدق عن الله، ويعرف الكاذب الذي يمكن أن يكتشف كذبه عندما يكذب على الله، ليصدّق الصادق فيتبعه ويسير معه.

وهذا هو المقياس الذي لا بد لنا من أن نقيس به الأشياء، فالعقل قادنا إلى أن نؤمن برسول الله صلى الله عليه وآله، وإلى أن نؤمن بالقرآن وبالإسلام، والعقل يقودنا الآن إلى أن يكون تصديقنا لمن نصدقه منطلقاً من الحجة التي يتمتع بها هذا الإنسان الذي يريد أن يكون حجة علينا في ذلك، وأن لا يكون انتماؤنا لأي إنسان من خلال قرابة أو صداقة أو حالة سطحية، بل أن نستنطق عقلنا في كل من يتحرك في الساحة، لنعرف من الصادق على الله تبارك وتعالى لنصدقه، ومن الكاذب عليه لنكذّبه، وإذا استنطقنا عقولنا وتجردنا عن كل أهوائنا وكل ما ورثناه وألفناه، فسينطلق العقل ليعرفنا الحجة في كل زمان ومكان.



من خلال هذا المعطيات نستنتج :

١ - العقل هو الحجة من الله على الناس . وهذا هو الشعار الذي ينبغي للناس كافةً أن يأخذوا به ، ولا سيما المسلمون، ليعالجوا مشاكلهم الفكرية والعلمية والعملية والسياسية من خلال العقل ، فلا يحركوا حياتهم في خطّ غرائزهم وعواطفهم، بل أن يتحركوا في الحياة من خلال عقولهم.

٢- نفهم من خلال هذا الحديث قاعدة عامة في الحياة ، وهي أنك عندما تريد أن تؤكد مرجعية شخص الفكرية أو الفقهية أو أي نوع من أنواع المرجعيات في الحياة ، فإن عليك أن تدرسه، لأن قضية أن ترتبط بأي إنسان باسم الله، تحتاج إلى أن تدرس كل عناصر شخصيته ، حتى تطمئن بأن هذا الشخص يصدق على الله عندما يقول قولا ينسبه إليه ولا يكذب عليه .

ومن هنا، فإنَّ الإمام الهادي عليه السلام يريد أن يشير الى أن الله تعالى عندما يحاسبك غداً على اتّباعك شخصاً أو رفضه، فإنه يحاسبك من خلال عقلك، هل اتبعته من خلال دراسة أم أنك اتبعته من خلال هوى نفسك.

وهذا هو الدرس الذي يجب أن نأخذه من الإمام الهادي عليه السلام ، لأن مجتمعاتنا ضائعة في مسألة القيادة، وأن الذهنية العشائرية تارة والعصبية تارة أخرى، هي التي تحدد موقفنا من الأشخاص سلباً أو إيجاباً ، وقد ورد في كلمة أمير المؤمنين في وصيته لابن عباس : "... **فَلا يَكُنْ أَفْضَلَ مَا نِلْتَ فِي نَفْسِكَ مِنْ دُنْيَاكَ بُلُوغُ لَذَّةٍ أَوْ شِفَاءُ غَيْظٍ وَلَكِنْ إِطْفَاءُ بَاطِلٍ وَإِحْيَاءُ حَقٍّ...** " [٤٠]. فعليك أن لا تعيش الانفعال والعاطفة في كل علاقاتك الدينية والسياسية والاجتماعية والأمنية؛ لأنّها تذهب كأي شيء طارئ .

ولما كانت غاية الإسلام أن تأخذ به البشرية جمعاء، بوصفه منهج حياة لها، ولما كانت نصوص الشريعة، سواء تلك التي وردت في القرآن الكريم أو في السنة الشريفة، متناهية معينة، والوقائع أو الحوادث الإنسانية المختلفة غير متناهية،



وبما أنه لم يرد في الشريعة نص أو حكم في كل حادثة أو لكل واقعة، ولا يُتصور ذلك أصلا، وما دامت الحوادث تترى، والزمان يتجدد، والناس تتغير؛ وبما أن تقدم المجتمع الإنساني أو تطوره يوجد حاجات جديدة على الدوام، ويخلق وقائع جديدة تفرز مشاكل مستجدة لم ترد فيها نصوص خاصة في الكتاب أوالسنة؛ وهذه الوقائع أوالأحداث تمس حياة الناس من حيث علاقاتهم بعضهم ببعض من جميع النواحي؛ علمنا أن النظر العقلي أمر لا غنى عنه، وأمر واجب حتى يكون لكل حادثة أو واقعة أو مشكلة، حكم معين ينسجم مع أصول النص وغاياته. وكل ما حكم به العقل، حكم به الشرع. فالعقل (رسول) في الباطن، والشرع (عقل) في الظاهر. فإذا أدرك العقل أن العدل حسن والظلم قبيح، حكم الشرع بأن العدل محبوب لله، والظلم مكروه له(٤١).

ويلتقي هذا المنهج مع الإمام الكاظم عليه السلام حين اختار طريق الاستدلال بالقرآن الكريم بوصفه نظرية كونية شاملة تصلح لكل الأزمان والعصور، وتمتد صلاحيتها حتى يرث الله الأرض ومن عليها. ففي قوله تعالى: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ**﴾(٤٢) اختيار ممنهج يفضي الى اتباع القول الحسن ، وهذا ليس اختيارا نمطيا أو استذكاريا ، لان استماع القول شيء وإتباعه شيء آخر ، ولا يظن أحد أن اتباع القول في هذا السياق غير إيحاء للتطبيق، أي : اتخاذ السلوك والعمل طريقا إلى إثبات النية الصادقة ومشاركة الآخرين في ذلك ،لان البناء الإنساني لا يقوم على جهد فرد أو أفراد معدودين.

والإنسان في مرحلة كفاحه الطويل في سبيل البقاء لا يمكن أن نفصل فيه الجانب الأخلاقي عن الجانب الاجتماعي ، ولا عن الجانب الروحي ، فهو ـ في الوقت الذي كان يبني فيه نفسه ـ كان يبني في الوقت نفسه ذاته و مُثُلَه العقلية ، وان كان لا يعي من الأمر شيئا . فمنذ طور النشأة نمت فيه خصال اجتماعية جوهرية ،أي



:خصال لابد منها لتأمين حد أدنى من التضامن والتكامل والتواد والتحاب والتعاطف ،ومن ثم أدرك انه ليس من العقل في شيء أن يعتدي على جزء من أجزاء تلك الجماعة، فهو يبدأ منذ عرف الإنسان إن له حاجة يريدها . فقد روى الجاحظ " أن رجلا من الحكماء سئل : متى عقلت؟ قال: ساعة ولدت فلما رأى إنكار الناس لكلامه قال : أما أنا فقد بكيت حين خفت، وطلبت الأكل حين جعت ، وطلبت الثدي حين احتجت ، وسكتُّ حين أعطيت ، يقول : هذه مقادير حاجتي ومن عرف مقادير حاجاته إذا مُنعها ، وإذا أُعطيها ، فلا حاجة به في ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل"[٤٣].

إن من يطلع على وصية الإمام الكاظم عليه السلام سوف يدرك الاختزال الكبير للتجربة الإنسانية وتطلعاتها الإيمانية الصافية من خلال هذا الأسلوب الذي يذهب بالعقل الى الانطلاق نحو الصلاح وطلب الآخرة والفوز بنعيمها من خلال استعمال العقل في كل ما يهم الإنسان من عمل يقوده الى أحسن العواقب.

ومن يطلع على رسالة الإمام الهادي عليه السلام سوف يدرك سهولة الجواب على الرغم من صعوبة السؤال، إذ ان الامام جمع لهم في هذه الرسالة الآيات القرآنية وكلام أهل بيت العصمة (صلوات الله وسلامه عليهم)، ومزجه ببعض الامثلة والشواهد لنفي الجبر والتفويض واثبات الامر بين الامرين. وأضاف بعض الشبهات وأجاب عنها. كل ذلك ليصحح مسيرة الأمة التي شابها تربص المنحرفين وذوي الأهواء والبدع الذين يحاولون أن يفسروا القرآن بغير معناه الظاهري، وكانوا يتأولونه بغير معناه من دون أساس للتأويل، لأن التأويل في عمق اللغة العربية، فعندما تستعمل لفظاً في معنى مجازي، أو عندما تستعير لفظاً موضوعاً لمعنى آخر، أو عندما تستعمل الكناية، فهذه كلها قد تقترب من معنى التأويل، ولكنه تأويل ينطلق من قواعد اللغة. أما أن تفسر الكلمة على هواك، بحيث لا تجد المعنى المراد فيها، فإن ذلك يعني الفوضى، لأن بإمكان أي إنسان أن يفسر أي كلام بما يحب من

دون أن يرتكز على قاعدة، وهذا ما حدث في زمن الإمام الهادي عليه السلام من بعض الذين ينتسبون إلى التشيع زوراً ويحاولون أن يتقربوا إلى الناس في هذا الفكر المنحرف باسم أهل البيت عليهم السلام.

ومن نعم العقل الفعلي أو العقل بالفعل كما يسميه أهل المنطق ، هو أن تصير النظريات مخزونة عن قوة الفعل بتكرار الاكتساب ، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد ، لكنه لا يشاهدها بالفعل .والى هذا ذهب الإمام الكاظم عليه السلام في ذكره للآيات الكريمة إذ قال : "يا هشام إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ، ونصر النبيين بالبيان ودلهم على ربوبيته بالأدلة فقال : ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾(٤٤).

ثم يقول الإمام عليه السلام : "يا هشام قد جعل الله ذلك دليلا على معرفته بأن لهم مدبرا ، فقال : ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾(٤٥).

وقال : ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾(٤٦).

فالإمام عليه السلام يورد النص الأول في هذه النطاق ليعقل الإنسان ما حوله من المعالم التي يراها كل يوم ، وحركة هذه المفردات الثابتة والمتحركة ، ومن بعد هذا وذاك يدخل إلى الاستدلال عن طريق الإنسان نفسه ليكون هذا الإنسان ذا عقل مستفاد تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه وذلك عن طريق الحسيات أو الدليل الحسي، فضلا عن التجارب الخزينة عند الإنسان نفسه من

التفكير واستعمال العقل.

وعلى وفق هذا التدرج في النصيحة والاستدلال بالقرآن الكريم يستمر الإمام الكاظم عليه السلام حتى يصل إلى الغرض الأكبر من الوصية ، وهو السلوك وأثره في بناء المجتمع المثالي ، قال : "يا هشام إن الله تعالى يقول في كتابه : إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، يعني : عقل ، وقال : ولقد آتينا لقمان الحكمة ، قال : الفهم والعقل " . وعند الرجوع إلى معجمات اللغة وجدت أن العرب تقول : (رجل عاقل: وهو الجامع لأمره ورأيه ، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه ، وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، والعقل : التثبت في الأمور ، والعقل : القلب ،والقلب : العقل ، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك ، أي : يحبسه " (٤٧).

إلى آخر هذه المضامين التي وردت عن العقل . ولكننا نشير إلى المضامين الرئيسة التي تلت ذكر الآيات الكريمة ، إذ بدأ الإمام الكاظم عليه السلام بإعطاء الخلاصات التي استمدها من النصوص الشريفة ليركز على الأغراض والمضامين الرئيسة التي أرادها من خلال هذه الوصية ، ومنها : التواضع . أدلة الحق . ذم إتباع الهوى . حسن الخلق . ذم الكذب . كف الأذى . في سلسلة خلقية اجتماعية تنأى عن استعمال الخوارق وذكر المعجزات واتباع الأوهام والأباطيل ،بل جاءت هذه المفردات علمية تطبيقية تدعو إلى اتخاذ العقل وسيلة إلى الرقي بالإعمال إلى حسن تطبيقها ، وهو عليه السلام من بيت حري أن يوصي لأنهم العاملون حقا ، ولأن دعوة الفضيلة والخلق والضمير تنبت من الأرض ،ويمكن لعقل الإنسان أو قلبه أن ينادي بها ويحيا عليها ، لأن الأمين الصادق الشجاع البعيد عن الترف والجشع ، والطمع بسائر الدنايا هي صفات الرجل المؤمن من دون أن يحاول إثباتها من خلال إقامة المعالم والطقوس التي لها محل غير هذا المحل، ومن دون أن يلوح لصاحبها بالثواب في حياة أخرى أو يخوفه من عذاب النار .

إن المدنية الحديثة قد سدت على الناس أبصارهم ومسامعهم وصورت لهم أن معنى الإنسانية ليس إلا العمل على إيجاد حياة أفضل والانتفاع من اللذة أكثر وكأن ليس للإنسان هدف غير ذلك ، فالناس يفكرون في كيفية الحصول على مسكن أحسن ومركب أوسع ، ومقام أرفع ، ويجدّون في أن يعرفوا أي السبل تدر عليهم ثروة أكثر كي يتمكنوا من ممارسة شهواتهم بصورة أوسع ، في حين أن الإسلام يعدّ التفكير واستعمال العقل والتدبر في عوالم الخلق أعظم العبادات.

إن المطالبة باتخاذ السلوك محجة للتطبيق ليس بالأمر الهين وهذا لا يتجه إلى العقل وحده ، وإلا لهان الأمر ، ولعله من الأصح أن نقول انه يتجه إلى العقل بطريق غير مباشر ومعقد جدا ، ،وعلى الإرادة مباشرة ومواجهة في محاولة للتأثير فيها ، وهنا تكمن مسالة السلوك أو التطبيق ،فليس الأمر هنا أمر إقناع ، فنحن مقتنعون جميعا أن الدخان وتعاطي المسكرات والإفراط في الشهوات تتلف الصحة، ومع ذلك فإنّ أكثرنا يتنكر لهذه التعاليم، ليس الأمر هنا تحصيل للمعرفة، بل هو تطبيق هذه المعرفة ، والفرق بين التحصيل والتطبيق كالفرق بين السماء والأرض . إن هذه العادات التي نريد اقتلاعها من نفوسنا لم ترسخ فينا بالعقل وحده وإلا لأمكن انتزاعها بالعقل كأي نظرية علمية خاطئة يمكن التخلي عنها بسهولة عندما يثبت خطؤها ، فما اقتنصناه بحكم العقل أيضا يمكن انتزاعه ، والصعوبة إنما تبدأ عندما يتدخل في الأمر عامل آخر غير عامل العقل، كالعادة وظروف النشأة والبيئة والمصلحة وغيرها . ولكننا نستطيع على الرغم من هذه القيود أن نعد العدة لرابط حقيقي ، والرابط الحقيقي هو ما يربط الإنسان بأخيه الإنسان ، فليس لأحد أن يحيد عنه إذا كان حريصا على الالتزام بالقانون الخلقي قانون الإرادة الطيبة المتحققة من خلال العقل ومن ثم فليس لأحد أن يتطلب من أعماله أن تكون صادرة عن نداء العقل . فإذا كان المرء يتخذ العقل رائدا وباعثا له في سلوكه عند أدائه فسوف يشعر بشعور غامر



بالسعادة الكاملة التي لا يشعر بها النفعيون والأنانيون وأصحاب المصالح والمآرب والأغراض . إن المضامين الرفيعة التي أفاض بها الإمام موسى الكاظم عليه السلام على تلميذه هشام بن الحكم طريق سالكة للإصلاح، ولإعادة ترتيب بيتنا المحطم كما تقدم في صدر هذا الكلام. والإصلاح عند أكثر المفكرين يبدو لأول وهلة أن منطلقه الأسرة، إذا صلحت صلح المجتمع كله وإذا فسدت فسد. وهذا يعبر عن جزء من الحقيقة، لأن الأسرة لا يمكن تنظيمها قبل تقويم النفس، وعلى هذا المضمون ركز الإمام عليه السلام بإصرار وإعادة وتذكير.

إن وصيته موجهة إلى النفس أولا، إلى مكافحة هواها ، وتقويم النفس لايكون إلا بتطهير القلب ، أي بتطهير النفس من الشهوات الفاسدة الدنيئة ، والقلب لا يطهر إذا لم يكن مخلصا في تفكيره ، وهو لا يخلص في التفكير لأنه قد غلب عليه الهوى ، فتشوهت الحقائق ، ولم يعد ممكنا البحث في طبائع الأشياء بحثا موضوعيا منزها عن الأغراض والأهواء ،فإذا سعى الناس إلى المعارف المنزهة عن الغرض والهوى اخلصوا في تفكيرهم ، وإذا أخلصوا في تفكيرهم تطهرت قلوبهم من الازدواجية ، وإذا تطهرت قلوبهم من الازدواجية صلحت نفوسهم وإذا صلحت نفوسهم صلحت الأسرة ، سلسلة مترابطة من الحلقات يأخذ بعضها بأعناق بعض . أما المواعظ التي تحث على الفضيلة فهي لا تجدي شيئا ، كما لايجدي العقاب الرادع ، فللإصلاح أبوابه، فإذا كان عزمنا إعادة الريادة إلى الأمة الإسلامية من خلال رموزها الحقيقية فحري بنا أن نأتي البيوت من أبوابها لا من ظهورها.

إنّ الإيمان ليس مجرد فكرة تنطلق من العقل لينفتح لها القلب، ولكنها فكرة تتعمّق في الذات، بأن يكون الإيمان عقلاً من عقلك، وقلباً من قلبك، وإحساساً من إحساسك، وكلمة تنطق بها بلسانك، ولستَ مؤمناً إذا اكتفيت بذلك، ولكن أن يكون هناك دليل على هذا الإيمان، ودليل الإيمان أن تكون



عيناك مؤمنتين، فلا تنظران إلا لما أحل الله، ولا تتحركان إلا من خلال المعرفة التي تطوف في آفاق الله، وأن تكون أذناك مؤمنتين لا تسمعان إلا ما أحل الله، ولا تتخذان طاقة السمع إلا من أجل معرفة يمكن لها أن تغني عقلك، عندما يتحول السمع إلى قناة تطل على عقلك، وأن يكون لسانك مؤمناً فلا ينطق إلا بالحق، وأن تكون يداك مؤمنتين فلا تتحركان إلا بما أحل الله، وأن تكون رجلاك مؤمنتين فلا تنطلقان إلا في الدروب التي يرضاها الله، وأن يكون كل جسدك مؤمناً في ما تأكل بأن يكون حلالاً، وفيما تشرب بأن يكون حلالاً، وفي ما تستلذّ من شهواتك بأن تكون من حلال، وفي ما تلعب وتلهو بأن يكون لهوك حلالاً ولعبك حلالاً.

وتستمر المسألة لتمتد في مواقفك، بأن تكون مواقفك عندما تؤيد وعندما ترفض صورة لإيمانك، فلا تقف أي موقف تأييد إلا إذا كان الإيمان ينسجم مع هذا الموقف، ولا تقف موقف رفض إلا إذا كان الإيمان يتطلّب منك ذلك. أن تكون مؤمن العقل والقلب والإحساس والشعور والحركة، لأنّ ذلك هو الدليل على إيمانك، وهذا ما تحدّث به الإمام الصادق عليه السلام في ما رُوي عنه " أنهم قالوا له: إنَّ هناك من يقول إننا نرجو الجنة ونخاف من النار، قال: كذبوا، ليسوا براجين، إن من رجا شيئاً طلبه ومن خاف من شيء هرب منه"(٤٨).

فالذين يتجهون إلى ما يدخلهم النار كيف يقولون إننا نخاف النار، والذين يبتعدون عما يؤدي بهم إلى الجنة كيف يقولون إننا نرجو الجنة، إنّ هذه الكلمة تؤكد على أن يكون الإيمان كل كيانك، وأن لا يكون مجرد خطرات في الفكر ونبضات في القلب وبعض ما تلم به من هنا وهناك.

نتيجة التنكر للعقل:

لقد نتج عن غياب العقل هذا أن أصبح الإسلام خلطا عجيبا من العقيدة



المشوشة، والأساطير الموروثة، والتفسيرات الخاطئة، ثم استحال هذا الخلط على تراخي الزمن وانقطاع الصلة واستعجام اللسان الى مخدر يمنع من النظر، ويصد عن الفكر، ويُذهل أهله عن حركة الوجود وسير الفُلك، فعرف كثير من أهل الإسلام اليوم بجهالة كالموت، وتوكل كالتواكل، وهم يتوهمون أن الإسلام ليس من شأنه الدنيا، وأن المسلم ليس من همه المادة، وأن ما هم فيه من ظلام الفكر وخَدَر الشعور إنما هو روح الدين ورضا الله وطريق الجنة. وإن من محن الإسلام ـ حين ضعف أهله وزال سلطانه ـ أن امتزجت فيه كل نحلة، وسرت اليه كل علة، وتراءت فيه كل حالة، فكل امرئ واجد فيه ما يلائم استعداده ويناسب فهمه، وإذا كان هذا حاصلا بين العرب وهم أهل الدين وأصحاب اللغة واللسان فما ظننا بغيرهم ممن بلغتهم الدعوة مترجمة عن طريق الفرس أو عن طريق الترك بالتجارة أو بالفتح(٤٩).

وهكذا انتهى الأمر بالمسلمين في حالة غياب العقل والوعي الى أن ينقسموا طوائف بعضها ضد بعض، وتراجع دور العقل، فشكل ذلك هروبا من مسؤولياتهم في حل مشاكلهم بأنفسهم على هدي كتاب الله الذي لا يهدي إلا بالعقل.

وهكذا، لو درسنا تاريخ أهل البيت عليهم السلام، لرأينا الامتداد في عموم الواقع الإسلامي موجوداً في حياة كل إمام من أئمة أهل البيت عليهم السلام، فإنهم عاشوا حياتهم مع الناس وهم المعصومون من قِبَل الله، والمعصومون في أنفسهم، فلم يُنْقَل في تاريخ أحد منهم أي خطأ في قول أو فعل أو عمل، ولذلك كانت عصمتهم تتحرك من خلال الصورة التي أشرقت في حياتهم وفي حياة الناس كلِّهم. وهذا هو الذي يجعلنا نلتزمهم التزام الروح والعقل والفكر، وأن نعيش في خطِّ إمامتهم، فلا يبقى لنا مجرد الحب والولاء، بل نتبعهم في كل ما يقولون وما يفعلون، لأن الله تعالى أعطاهم ملكات قدسية استطاعوا من خلالها أن يكتشفوا كثيرا مما يخفى على الناس، واستطاعوا الحصول على الكرامات التي ينقلها المؤرخون في حياتهم، مما لا



يحدث إلا لأولياء الله تعالى.

وينقل المؤرخون أنَّ المتوكل عندما حبس الإمام الهادي عليه السلام ودفعه إلى علي بن كركر، قال عليه السلام: "أنا أكرمُ على الله من ناقة صالح، تمتّعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب"[50] فلما كان الغد أطلقه المتوكل، وفي اليوم الثالث وثب على المتوكل ثلاثةٌ من قادة العسكر فقتلوه وأقعدوا ولده المنتصر خليفة.

فعلاقتنا بأهل البيت عليهم السلام إنما هي من خلال علاقتهم بالله ورسوله، لأنّهم عبدوا الله حق عبادته، وأطاعوه حق طاعته، وجاهدوا في سبيل الله، ودعوا إليه سبحانه بالحكمة والموعظة الحسنة، ولذلك، فإن الولاية لأهل البيت عليهم السلام تعني أن نتبعهم في كل ما قالوه وفعلوه، واتّباعهم هو باتّباع الإسلام الحق الذي بينوه وعرفوه لنا في المفاهيم التي أطلقوها.

وعلينا ونحن نسير معهم ونتّبعهم، أن نستوثق من كل حديث يُنسب إليهم، فلا نقبل كل حديث يرويه من نعرفه ومن لا نعرفه، بل لا بد لنا من أن نعرفه بالمستوى الذي نعرف فيه أنّه الحق.

*** هوامش البحث ***

(١)الإمام الكاظم عليه السلام مسيرة علوية مستمرة، د. حسين ابراهيم الحاج حسن، دار المرتضى، بيروت، لبنان، ط١٤٢٠،١هـ - ٢٠٠٠م: ١٠٦

(٢)معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني: ٣٥٤

(٣)المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤)المؤمنون: من الآية ٧١

(٥) سورة ص: من الآية ٢٦

(٦) سورة النساء: ١٣٥

(٧)هو أبو محمد هشام بن الحكم مولى بني شيبان ،كوفي ،تحول إلى بغداد من الكوفة وهو من أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام من متكلمي الشيعة ممن فتق علم الكلام في الإمامة ،وهذب مذهب أهل البيت عليهم السلام بالنظر والمحاجة ، وكان حاضر الجواب سريع البديهة ، دعا له الإمام الصادق عليه السلام فقال :أقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك).استعمل العقل بالدلائل والنظر، ومن خلالها انتقل إلى القول بالإمامة بعد أن كان من أتباع الجهم بن صفوان ،والجهم بن صفوان هذا هو القائل: (لا قدرة للعبد أصلا ،لا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هو بمنزلة الجمادات ،والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى إلا الله تبارك وتعالى) .كان هشام بن الحكم منقطعا إلى البرامكة ملازما ليحيى بن خالد البرمكي ،ثم تبع الصادق عليه السلام فانقطع اليه ،وتوفي بعد نكبة البراكمة بفترة يسيرة وقيل : بل في خلافة المأمون .كان هشام يقول : (ما رأيت مثل مخالفينا ،عمدوا إلى من ولاّه الله من سمائه فعزلوه ،والى من عزله من سمائه فولّوه) . انظر ترجمته في: الأعلام، للزركلي: ٩/ ٨٢

(٨) ظ: مناقب آل أبي طالب: ٤/ ٤٠٢

(٩)الزمر: ١٧ ـ ١٨

(١٠)البقرة: ١٦٣ ـ ١٦٤

(١١)النحل: ١٢

(١٢)الزخرف: ١ــ٣

(١٣)الروم: ٢٤

(١٤)الأنعام: ٣٢

(١٥)القصص: ٦٠

(١٦)الصافات : ١٣٦ ـ ١٣٨

(١٧)العنكبوت: ٤٣

(١٨)البقرة: ١٧٠

(١٩)الأنفال : ٢٢

(٢٠)لقمان : ٢٥

(٢١)الأنعام : ١١٦

(٢٢)الأنعام : ٣٧

(٢٣)سبأ : ١٣

(٢٤)ص: ٢٤

(٢٥)هود : ٤٠

(٢٦)البقرة: ٢٦٩

(٢٧)ق: ٣٧

(٢٨)لقمان : ١٢

(٢٩) نص الوصية كاملة في : الكافي للكليني (ت ٣٢٩هـ)، طبعة طهران،١٣٨١هـ: ١/ ١٣ ـ ٢٣

(٣٠) حياة الإمام موسى بن جعفر، دراسة وتحليل، تأليف: باقر شريف القرشي، تحقيق: مهدي باقر القرشي: ١/ ١٩١

(٣١) ظ: تأملات في آفاق الإمام الكاظم عليه السلام، السيد محمد حسين فضل الله، دار التعارف للمطبوعات،بيروت، لبنان : ٢٧

(٣٢)نص الرسالة كاملا في تحف العقول عن آل الرسول، لأبي محمد الحسن بن علي بن شعبة الحراني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ،دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،ط١ ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م: ٤٩١ ـ ٥١٠

(٣٣) الكهف : ٤٩

(٣٤)الحج : ١٠

(٣٥) يونس : ٤٤

(٣٦)البقرة : ٨٥

(٣٧)تحف العقول عن آل الرسول، للحراني: ٤٩٢ وما بعدها.

(٣٨) أي : الأمراض المزمنة.

(٣٩)الكافي: ١/ ٢٤

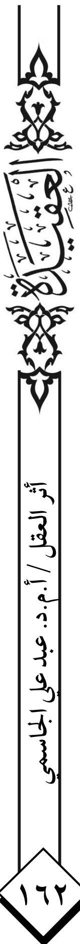
(٤٠)نهج البلاغة، دار التعارف، بيروت، لبنان : ٦٣٤

(٤١) ظ: العقل والشريعة، مباحث في الأبستمولوجيا العربية الإسلامية، د. مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت،ط١، ١٩٩٥: ١٦

(٤٢)الزمر: ١٧ ـ ١٨

(٤٣)الحيوان، للجاحظ: ٧/ ٥٦

(٤٤)البقرة : ١٦٤



(٤٥) النحل : ١٢

(٤٦) غافر : ٦٧

(٤٧)لسان العرب : (عقل)

(٤٨)بحار الأنوار:٦٧/ ٣٥٧

(٤٩)ظ: مكانة العقل في الفكر العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، بيروت، ط٢ ،١٩٩٨: ٦٣

(٥٠)مناقب آل أبي طالب: ٤/ ٤٠٧.

*** مصادر البحث ***

* المصحف الشريف.

*الأعلام، للزركلي، مطبعة كوستاتسوماس وشركاه، ط٢. القاهرة، ١٩٥٦م.

*الإمام الكاظم عليه السلام مسيرة علوية مستمرة،د. حسين ابراهيم الحاج حسن، دار المرتضى، بيروت، لبنان، ط١٤٢٠،١هـ - ٢٠٠٠م.

*بحار الأنوار، للمجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٣هـ ـــ ١٩٨٣م.

*تأملات في آفاق الإمام الكاظم عليه السلام ، السيد محمد حسين فضل الله، دار التعارف للمطبوعات،بيروت، لبنان.

*تحف العقول عن آل الرسول،لأبي محمد الحسن بن علي بن شعبة الحراني،تحقيق: علي أكبر الغفاري، ،دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١ ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

*حياة الإمام موسى بن جعفر، دراسة وتحليل، تأليف: باقر شريف القرشي، تحقيق: مهدي باقر القرشي،١٤٣١هـ.

*الحيوان، للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٨٧هـ ـــ ١٩٦٨م.

*العقل والشريعة، مباحث في الأبستمولوجيا العربية الإسلامية، د. مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت،ط١، ١٩٩٥.

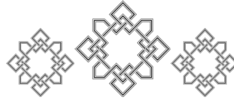
*الكافي للكليني (ت ٣٢٩هـ)، طبعة طهران،١٣٨١هـ

*لسان العرب، لابن منظور، إعداد وتصنيف يوسف خياط،دار لسان العرب، بيروت/ ١٩٧٠.

*معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرعشلي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية،١٣٩٢هـ ـــــ ١٩٧٢م.

* مناقب آل أبي طالب، لابن شهراشوب، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ ـــــ ١٩٧٦م.

* نهج البلاغة، دار التعارف، بيروت، لبنان.



هشام بن الحكم ورأيه في مسألة علم الإمام عليه السلام

(دراسة نقدية لبحث تميمه دائو)

ا. م. د. محمد غفوري نـژاد (*)

الملخص:

قد حاولت المستشرقة تميمه بيهم دائو فى بحث لها سمّته هى بـ«هشام بن الحكم ورأيه فى مسألة علم الإمام» استكشاف آراء هشام فى هذه المسألة الهامة. ومن أهم الإشكالات الواردة عليها اعتمادها على حكاية بعض آراء هشام فى مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى وغفلتها عن الروايات الموجودة فى مصادر الإمامية، والتى لاتؤيد صدق ما حكاه الأشعرى. كما أن من جملة تلك الإشكالات ابتناء بحثها على فرضية غير ثابتة من استاذها المستشرق مادلونغ، والتى قد أرسلتها دائو إرسال المسلمات وبنت عليها بحثها. قد ادعى مادلونغ، مستندا بشواهد تاريخية، أن النوبختى وسعد بن عبدالله الأشعرى اتخذا فى تأليف كتابيهما فى معرفة الفرق (فِرَق الشيعه والمقالات والفِرَق) كتاب اختلاف الناس فى الإمامة لهشام بن الحكم كمصدر. قد سلّمت دائو ما افترضه استاذها مادلونغ وأخذت فى تحليل أجزاء من كتاب فرق الشيعة للنوبختى، والتى زعمت أنها مأخوذة من كتاب هشام بن الحكم لتستكشف من خلالها آراء هشام فى مسألة علم الإمام. والحال

(*) أستاذ مساعد فى الدراسات الشيعية ومدير قسم تاريخ التشيع بجامعة الأديان والمذاهب، قم المقدسة.

أن الشواهد والأدلة التى أقامها مادلونغ على مدّعاه ليس بتلك درجة من القوة حتى يمكن جعله مبنىً لبحث حول آراء هشام. فضلاً عن ذلك، قد ترد إشكالات أخرى على مدعيات دائو قد نشأت من غفلتها أو غفلة بعض مؤلفى مصادرها عن المعطيات التاريخية والرجالية والحديثية.

الكلمات المفتاحية: هشام بن الحكم، علم الإمام، اختلاف الناس فى الامامه، فرق الشيعه، النوبختى، تميمه بيهم دائو، مادلونغ، الإلهام، التحديث.

المقدمة

تميمه بيهم دائو، استاذة التاريخ فى مؤسسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، حصلت على شهادة الدكتوراه من نفس المؤسسة نفسها سنة ١٩٩٦، وقد كان عنوان رسالتها مفهوم علم الإمام ومصادر التشريع فى عصر تكوّن التشيع الإمامى؛ من هشام بن الحكم إلى الكلينى[١]. وقد تتلمذت المستشرقة، وهي من تانزانيا وتسكن حاليا فى لندن، عند المستشرق المشهور المعاصر ويلفرد مادلونغ. قد نُشرت من هذه الباحثة، علاوة على ما نناقشه فى هذا المجال، والذى قد اقتبس من رسالتها المشار إليها، بحوث أخرى ك«علم الإمام والقرآن عند الفضل بن شاذان»[٢]، «هل الشيعة الغالية فى القرن الثانى كانوا غنوصيين؟[٣]»، «دراسة حول ما ادعى من عقائد مأمون فى آخر الزمان»[٤] فى المجلات الإنجليزية. وها نحن ذا نبدأ بتقرير مختصر لمدعيات الكاتبة فى بحث «هشام بن الحكم ورأيه فى مسألة علم الإمام»[٥]، ثم نذكر مناقشاتنا حولها بالتفصيل.



١ ـ المدّعى الرئيسي لبحث دائو:

قد ذكرت دائو فى مقدمة بحثها أن الرأى الغالب حول الإمامية فى مبحث منابع علم الإمام أنهم معتقدون بالإلهام والتحديث تقليديا. ادعت الكاتبة أن ثمة

شواهد تدل على أن القول باكتساب علم كل إمام من الإمام السابق كان رائجا بين الإماميين الأوائل، وقد كان رجال من الإمامية، أمثال هشام بن الحكم والفضل بن شاذان ويونس بن عبدالرحمن، على هذا الرأى. مع أنها لم تبين لنا مرادها من اكتسابية علوم الأئمة هل هو الاكتساب الاعتيادي الدارج بين سائر الناس، أو قسم خاص من الانتقال غير العادى للعلوم من كل إمام إلى من سيلحقه وسيكون إماما من بعده. إلا أنا نعلم من خلال دراسة ما كتبتها أن بعض الأمور كالإلهام والتحديث برأيها أخذت من بعض الفرق الشيعية الأخرى ولم يكن عقيدة أصيلة فى التشيع الإمامى؛ بل كان مما لم يقبله بعض الإماميين الأوائل وكانوا يردّون عليه. قد حاولت باحثتنا أن تبيّن لنا وتقنعنا، من خلال تحليلات لها بالنسبة إلى ما قرره النوبختى بشأن الفرقتين الشيعيتين، أعنى الكيسانية والجارودية، بأن مفاهيم كالإلهام والتحديث قد ولدت فى الأصل فى تعاليم هذه الفرق، وقد كان للعلماء الإماميين الأوائل، أمثال هشام بن الحكم موقف سلبى بالنسبة إليها؛ لكنها صارت فى ما بعد، عقيدة غالبة بين الإمامية. ثم إنها حاولت إقامة شواهد على تأييد مدعاها من خلال كشف رأى الإمامية الأولى حول مصادر التشريع والحجج الشرعية وادعت أنهم كانوا يعتقدون بأن القرآن مصدر جامع وكامل للإجابة عن حوائج الناس الدينية وأن تعليمات الأئمة عليهم السلام بأسرها كانت مبتنية على علمهم بالقرآن وتفسيره، وإنهم حصلوا على هذا العلم من الأئمة السابقين وفى النهاية من شخص النبىّ محمد صلى الله عليه وآله.

٢ ـ دراسة نقدية للبحث:

يجدر بالذكر أن الكاتبة قد أتعبت نفسها وسعت فى إثبات مدعاها سعيا بليغا وبذلت تدقيقا وافرا فى تحليل عبارات من كتاب فرق الشيعه، والذى ينسب إلى النوبختى(٦)، وعبارات الأشعرى فى المقالات والفرق. لكن مع غض النظر عن امتيازات بحثها، والتى ترجع بالعمدة إلى جانب المنهجية، قد يرد عليها إشكاليات

أساسية نسردها كالآتى:

١- ادعت الكاتبة، استنادا إلى حكاية من الأشعرى فى مقالات الإسلاميين، أن هشام بن الحكم كان يردّ على أىّ ارتباط إلهى للأئمة عليهم السلام ولا يقبل إمكانه[٧]. فإنه، وفقا لتقرير الأشعرى، كان يرى أن عصيان الله سبحانه للنبى صلى الله عليه وآله ممكن بل واقع؛ لأنه صلى الله عليه وآله قد ارتكب خطأ فى قضية أخذ الفدية من المشركين فى غزوة بدر؛ حينما لا يجوز أىّ عصيان من الأئمة عليهم السلام، وذلك لأن النبى صلى الله عليه وآله إذا أخطأ أو عصى ربّه يمكن تنبيهه بإنزال الوحى والتذكار، والأئمة لا ينزل إليهم وحى ولا ملك[٨].

وفقا لمعطيات المصادر الموجودة، إن أقدم مصدر نسب هذه العقيدة إلى هشام هو كتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى. وقد تكرر هذه النسبة من بعده فى المصادر الكلامية والفِرَقية السنّية مع شىء من التغيير أو الإضافات. فإن البغدادى قدأضاف إلى تقرير الأشعرى أن هشاما كان يفسر قوله تعالى: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وما تَأَخَّر»[٩] بعفو الله للنبى صلى الله عليه وآله فى أخذ الفدية من أسارى المشركين فى غزوة بدر. كما أنّه يدعى أن سائر الإماميين كفّروا هشاما لتجويزه المعصية على النبى صلى الله عليه وآله[١٠]. ولا يخفى أنا لا نجد أثرا لهذا التكفير فى مصادر الإمامية. ثم إن ابن تيمية نقل المطلب نفسه عن الأشعرى فى موضع من منهاج السنة[١١]. كما أن الإيجى نسب نظرية عدم عصمة النبى وعصمة الإمام إلى هشام فى كتابه المواقف بألفاظ قريبة مما جاء به الأشعرى[١٢]، وقد تلقاه الجرجانى بالقبول بما أنه لم يأت فى شرحه بنقد أو توضيح لكلام الإيجى[١٣].

يمكننا أن نلخّص ما انتسبه الأشعرى إلى هشام فى عدّة نقاط:

١- كان يرى هشام أن النبى صلى الله عليه وآله ليس بمعصوم.

٢- إنه كان يعتقد بلزوم العصمة فى الإمام ٣- إن العصمة عند هشام ذات

علاقة بنزول الوحى وعدمه؛ فكل من كان من الأنبياء والأوصياء متصلا بالوحى لايجب فيه العصمة بما أن أخطاءهم يمكن تصحيحها من خلال الوحى، وأما من لم يكن متصلا به فلابدّ أن يكون معصوما، لعدم إمكان تصحيح خطأه المحتمل ٤- لاينزل وحى ولا ملك على الأئمة عليهم السلام.

قالت دائو بعد ما نقلت هذا الاستدلال المنسوب إلى هشام: «احتجاج هشام هذا جارٍ لا فى الوحى فقط، بل فى جميع أقسام الارتباط مع الله؛ فإن كان هشام ممن يقول بأن الإمام يمكن له تلقى الإلهام وما يشابهه لم يكن ليحتجّ أو ينسب إليه مثل هذا الاحتجاج. فإن من يعتقد بإمكان تلقى الإلهام للإمام لايقول بعدم إمكان تصحيح خطأ أو معصية الإمام بالإلهام. وبعبارة أخرى: قد ينتهى ما احتج به هشام إلى أن الإمام ليس له أية إمكانية لتلقى العلم الملهَم من قِبل الله تعالى»[١٤].

وقد مال إلى ما ارتأته دائو بعض الباحثين الإماميين استنادا إلى حكاية الأشعرى وأنه لايوجد فى مصادر الإمامية ما يعارضها. بل قد يوجد – برأيهم - فى مصادرنا ما يؤيد هذه النسبة؛ ألا وهو بعض الروايات التى تحكى لنا أن هشاما كان يرى طريق الإمام إلى أخبار السماء والأرض وإلى كتب الأنبياء الماضين هى الوراثة[١٥].[١٦]

لكن الإنصاف، أن الشواهد الداخلية والخارجية لاتساعد في نسبة هذا الرأى إلى ابن الحكم لمن تأمل فيه وتفحص مصادر الإمامية. ويمكن نقد هذه النسبة من جهات عدّة:

الف) وجدنا فى مصادر الإمامية رواية معتبرة لهشام[١٧] يستدل فيها على عصمة الإمام بأمر غير ما نسبه الأشعرى إليه. وفقا لما جاء فى هذه الرواية، يقول محمد بن أبى عمير والذى كان من أصحاب هشام فى فترة من الزمن: **مَا سَمِعْتُ وَلَا اسْتَفَدْتُ مِنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي طُولِ صُحْبَتِي لَهُ شَيْئاً أَحْسَنَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ فِي صِفَةِ**

عِصْمَةِ الْإِمَام، فَإِنِّي سَأَلْتُهُ يَوْماً عَنِ الْإِمَامِ أَ هُوَ مَعْصُومٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ لَهُ: فَمَا صِفَةُ الْعِصْمَةِ فِيهِ؟ وبِأَيِّ شَيْءٍ تُعْرَفُ؟ فَقَالَ: إِنَّ جَمِيعَ الذُّنُوبِ لَهَا أَرْبَعَةُ أَوْجُهٍ ولَا خَامِسَ لَهَا: الْحِرْصُ والْحَسَدُ والْغَضَبُ والشَّهْوَةُ، فَهَذِهِ مَنْفِيَّةٌ عَنْهُ، لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَرِيصاً عَلَى هَذِهِ الدُّنْيَا وهِيَ تَحْتَ خَاتَمِهِ؛ لِأَنَّهُ خَازِنُ الْمُسْلِمِينَ، فَعَلَى مَاذَا يَحْرِصُ؟ ولَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَسُوداً، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِنَّمَا يَحْسُدُ مَنْ فَوْقَهُ، ولَيْسَ فَوْقَهُ أَحَدٌ فَكَيْفَ يَحْسُدُ مَنْ هُوَ دُونَهُ؟ ولَا يَجُوزُ أَنْ يَغْضَبَ لِشَيْءٍ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ غَضَبُهُ لِلَّهِ عَزَّ وجَلَّ، فَإِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِ إِقَامَةَ الْحُدُودِ وأَنْ لَا تَأْخُذَهُ فِي اللَّهِ لَوْمَةُ لَائِمٍ ولَا رَأْفَةٌ فِي دِينِهِ حَتَّى يُقِيمَ حُدُودَ اللَّهِ. ولَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَتَّبِعَ الشَّهَوَاتِ ويُؤْثِرَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ، لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ قَدْ حَبَّبَ إِلَيْهِ الْآخِرَةَ كَمَا حَبَّبَ إِلَيْنَا الدُّنْيَا، فَهُوَ يَنْظُرُ إِلَى الْآخِرَةِ كَمَا نَنْظُرُ إِلَى الدُّنْيَا، فَهَلْ رَأَيْتَ أَحَداً تَرَكَ وَجْهاً حَسَناً لِوَجْهٍ قَبِيحٍ وطَعَاماً طَيِّباً لِطَعَامٍ مُرٍّ وثَوْباً لَيِّناً لِثَوْبٍ خَشِنٍ ونِعْمَةً دَائِمَةً بَاقِيَةً لِدُنْيَا زَائِلَةٍ فَانِيَةٍ؟(١٨).

ومعلوم أنه لايوجد أية مسانخة، بل ولا مناسبة، لهذا الاحتجاج مع ما نسبه الأشعرى إليه.

ب) الاحتجاج المنقول عن هشام فى هذه الرواية جار بعينه، بل وبطريق أولى فى حق النبى صلى الله عليه وآله، ونتيجة لهذه النقطة يمكننا نسبة القول بلزوم عصمة النبى صلى الله عليه وآله إلى هشام، وإن لم يرد فى سؤال ابن ابى عمير ولا فى جواب هشام كلام حول عصمة النبى صلى الله عليه وآله. والحال أن الأشعرى قد نسب القول بعدم عصمة النبى صلى الله عليه وآله إلى هشام. فالرواية المنقولة عن ابن ابى عمير لاتوافق نسبة الأشعرى من هذه الجهة أيضا.

ج) لا شك في أنّ مقام العصمة فضيلة من الله تعالى تفضل بها على بعض من انتجبه وانتخبه من عباده، ولاريب في أنّ من فاز بهذه المرتبة أفضل من غيره عند جميع علماء الإسلام. كما نرى هشاما يروى عن الصادق عليه السلام أن المعصوم هو الممتنع عن جميع محارم الله بعناية منه تعالى(١٩).

فليعلم أن تجويز المعصية على النبى صلى الله عليه وآله فى حين عدم تجويزه على الأئمة عليهم السلام

يستلزم تفضيلهم عليهم السلام عليه صلى الله عليه وآله، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد من علماء الشيعة وغيرهم. والقارئ الكريم يعلم أن هناك خلافا بين متكلمى الإمامية حول تفاضل الأئمة عليهم السلام وسائر الأنبياء أو الملائكة، وقد مال جماعات من الإمامية إلى تفضيل الأئمة عليهم[٢٠]؛ لكنك لاتجد أحداً من علماء الشيعة طوال القرون حكم بأفضلية الأئمة عليهم السلام على النبى صلى الله عليه وآله، فالتزام هشام بهذه العقيدة الواضحة الفساد أمر غريب ومستبعد.

د) ومن جانب آخر، القول بعدم عصمة النبى صلى الله عليه وآله مما يخالف الأدلة العقلية والقرآنية الآمرة بوجوب تبعية النبى صلى الله عليه وآله مطلقا.

هـ) أضف إلى ذلك كله أن هناك روايات عدة قد أوّل فيها الإمام الصادق عليه السلام الآيات الموهمة لعدم عصمة الأنبياء وحاول تطهير ذيولهم عن العصيان والشرك وما شابه ذلك[٢١]. ونظرا إلى أن هشاما كان من خاصة أصحابه وتلامذته عليه السلام فيستبعد قوله بتجويز المعصية على الأنبياء جدّا.

و) ومما يجدر بالعناية فى هذا المجال – كما تفطن به بعض الباحثين[٢٢] - دراسة ما جاء به الشيخ المفيد فى حكاية رأى الإمامية والمعتزلة فى عصمة الأنبياء عموما وعصمة النبى الأعظم صلى الله عليه وآله خصوصا. قد نسب الشيخ فى أوائل المقالات القول بعصمة الأنبياء عن الكبائر والصغائر الموجبة لاستخفاف فاعلها إلى جمهور الإمامية من دون أية إشارة إلى خلاف فى ذلك بينهم. كما إنه ينسب القول بعصمة نبينا صلى الله عليه وآله عن المعاصى مطلقا فى جميع عمره الشريف، ومن دون تفصيل بين العمد والسهو، إلى جمهور الإمامية ويشير إلى مخالفة المعتزلة للإمامية فى هذا الرأى[٢٣].

ونحن نعلم أن من سيرة الشيخ فى تقرير آراء الإماميين التنبيه على خلافاتهم الداخلية؛ كما قد نشاهده يشير إلى مخالفة جماعة من الإمامية أو المنتمين إليهم، كالغلاة والمفوضة، أو بنى نوبخت مثلا لجمهور الإماميين[٢٤]. فالحق هو أنه لو كان



عالم مشهور ومؤثر فى تاريخ الفكر الإمامى، كهشام بن الحكم، يخالف رأى جمهور الإماميين فى هذه المسألة الهامة – أعنى عصمة االأنبياء – لاشتهرت مخالفته فى المصادر التاريخية والكلامية من الإمامية وغيرها، ولما كان يسع الشيخ المفيد أن يسكت إزاءها ولايتحدث عنها ولا بكلمة واحدة. فإنا شاهدنا البغدادى قد تحدث عن تكفير هشام من ناحية الإماميين للقول بعدم معصومية النبى ﷺ. وهذا الكلام يدلنا على أن عقيدة هشام ـ على فرض صحة النسبة إليه - صار سببا لاختلاف كبير فى المجتمع الإمامى وكان من حقه أن يشتهر فى الأوساط العلمية ويتخلل إلى المصادر. والحال أنا لا نجد فى مصادر الإمامية شاهداً على ما ادعاه البغدادى من دعوى التكفير. والذى يجدر بالذكر هو أنا نجد فى المصادر التى تعنى بعقائد الفِرق مطالب كثيرة حول فساد عقيدة هشام فى مباحث التوحيد واعتقاده بشىء من التشبيه والتجسيم. ومع غضّ النظر عن صحة هذه المدعيات أو سقمها، ومن دون أن نكون بصدد تأييد هذه النسبة أو ردّها، نشاهد المصادر الإمامية تؤيد خلافا اعتقاديا بين هشام بن الحكم وبين سائر الأصحاب فى مباحث التوحيد. لكنا لانرى ولا مؤيدا حول اعتقاده بعدم عصمة النبى ﷺ؛ بل لدينا شواهد عدة تردّ هذه النسبة.

واستنادا إلى ما قاله المفيد من أن مخالفى الإمامية فى عقيدة العصمة المطلقة للنبى ﷺ (و هم المعتزلة كما نحتمله) قد تعلقوا بقوله تعالى: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وما تَأَخَّر»(٢٥)، وقدرأينا البغدادى ينسب تطبيق الآية على عفو عصيان النبى ﷺ فى أخذ الفدية من أسارى بدر إلى هشام، قد صار بعض الباحثين إلى أن المعتزلة هم القائلون بالرأى المنسوب إلى هشام، وانتساب هذا الرأى إليه اختلاق محض(٢٦).

ز) قد سبق أنه استشهد بعض الباحثين الإماميين بروايات فى مصادر الإمامية تدل على أن هشاما كان يرى الوراثة عن النبى كمنبع لعلوم الأئمة عليهم السلام،

على صحة ما ادعاه الأشعرى.

فليعلم أن وراثة علم أنباء السماء والأرض، والتى نجدها فى قصة الرجل الشامى الذى التقى به هشام وناظره فى مسألة الإمامة[٢٧]، يمكن تفسيرها بنحوين: الأول أن يكون هشام قد أراد وراثة الأئمة عليهم السلام جميعَ أخبار العالم الجزئية عن النبى صلى الله عليه وآله؛ والثانى أن يكون مراده وراثة القوّة التى يتمكن الإمام معها من تلقى تلك الأخبار من مصادرها السماوية، وإنما يتيسر له ذلك لأن الإمام خليفة النبى صلى الله عليه وآله، فالأمر دائر بين هذين التفسيرين. ولكن ثمة شواهد تؤيد التفسير الثانى. هناك روايات عدّة رواها هشام عن الأئمة عليهم السلام تتضمن بعض الإخبارات الغيبية عما كان حدث أو سيحدث فى حياة بعض الأشخاص. فقد نقل هشام فى قصته مع الرجل الشامى أن الإمام الصادق عليه السلام قد أخبر الشامى عن كيفية سفره وطريقه وما بدا له، ثم استبصر الشامى وأقرّ بوصايته عليه السلام [٢٨].

وقد ورد فى رجال الكشى رواية أخرى عن هشام نأتى بلفظها: عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: كُنْتُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ قَائِماً أُرِيدُ شِرَاءَ بَعِيرٍ، فَمَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام فَلَمَّا نَظَرْتُ إِلَيْهِ تَنَاوَلْتُ رُقْعَةً فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنِّي أُرِيدُ شِرَاءَ هَذَا الْبَعِيرِ، فَمَا تَرَى؟ فَنَظَرَ إِلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: **«لَا أَرَى فِي شِرَاهُ بَأْساً فَإِنْ خِفْتَ عَلَيْهِ ضَعْفاً فَأَلْقِمْهُ!» فَاشْتَرَيْتُهُ وحَمَلْتُ عَلَيْهِ، فَلَمْ أَرَ مُنْكَراً حَتَّى إِذَا كُنْتُ قَرِيباً مِنَ الْكُوفَةِ فِي بَعْضِ الْمَنَازِلِ عَلَيْهِ حَمْلٌ ثَقِيلٌ، رَمَى بِنَفْسِهِ واضْطَرَبَ لِلْمَوْتِ، فَذَهَبَ الْغِلْمَانُ يَنْزِعُونَ عَنْهُ، فَذَكَرْتُ الْحَدِيثَ، فَدَعَوْتُ بِلُقَمٍ، فَمَا أَلْقَمُوهُ إِلَّا سَبْعاً حَتَّى قَامَ بِحَمْلِهِ**[٢٩].

و قد ورد فى رواية أخرى عن هشام أنه قصد اشتراء جارية فى منى وسأل الإمام الكاظم عليه السلام فى شأنها، فحذّره الإمام عن اشترائها لقصر عمرها، فانصرف هشام من اشترائها وقال: فلم أخرج من مكة إلا وقد دفنت[٣٠].

و نجد فى المصادر الحديثية روايات أخرى عن هشام تدلنا على اعتقاده بعلم الأئمة عليهم السلام من طرق غير عادية بما سيحدث فى المستقبل؛ منها تحذير الإمام

الصادق عليه السلام بشأن الحفاظة على موسى البناء وغيبته بعد مدة قصيرة[٣١]، ومنها إخباره عليه السلام بازدياد عمر ميسر[٣٢]، ومنها إخبار الإمام الكاظم عليه السلام بموت منصور فى آخر سنة من عمره وأنه لايدرك الموسم من قابل[٣٣] .

فنقول: من المستبعد جدا أن نعدّ علم الإمام بهذه الجزئيات وراثة عن النبي صلى الله عليه وآله. فادعاء وراثة حجم كبير من المعلومات حول حياة الأشخاص عن النبي صلى الله عليه وآله واستحضاره فى الذهن وابرازه فى بعض الأحيان من دون ارتباط بالغيب أثقل من قبول ارتباط الأئمة عليهم السلام بعالم الغيب وتلقى الإلهام والتحديث. وبعبارة أخرى لايكون هذا الادعاء أخف مؤونة من تلقى الإلهام والتحديث.

نعم، لو كان الكلام حول القواعد الكلية الشرعية فى مجال العقيدة أو العمل لكان التفسير الأول (أعنى الوراثة الاعتيادية لهذه العلوم من الآباء والأجداد) أسهل قبولا. وبما قدمنا تبين أن هشاما قد أراد من كلامه وراثة قوة تلقى الإلهام والارتباط بعالم الغيب.

ح) ومما يجدر بالذكر فى هذا الإطار أنا نجد رواية فى الكافى الشريف قد يُشمّ منها رائحة قصور اعتقادى فى هشام فى مجال علم الإمام بالكلام. طبقا لما جاء فى هذه الرواية بعدما سأل هشام خمسمائة مسألة كلامية وسمع أجوبتها منه عليه السلام يخاطب الإمام ويقول: «**جُعِلْتُ فِدَاكَ هَذَا الْحَلَالُ وهَذَا الْحَرَامُ أَعْلَمُ أَنَّكَ صَاحِبُهُ وأَنَّكَ أَعْلَمُ النَّاسِ بِهِ، وهَذَا هُوَ الْكَلَامُ!**» وعند ذلك يلوم الإمام عليه السلام هشاما ويقول: «**وَيْكَ يَا هِشَامُ! لَا يَحْتَجُّ اللَّهُ تَبَارَكَ وتَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ بِحُجَّةٍ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ كُلُّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ**»[٣٤].

وليعلم أولا أنه يوجد فى هذه الرواية نوع مّا من التضاد، فلايلائم بعض أجزائها بعضا، لأن الذى يتلقى جواب خمسمائة مسألة من الإمام عليه السلام، والظاهر أنه سألها منه فى مجلس واحد، كيف يشتبه عليه أمر إحاطة الإمام بعلم الكلام حتى يسأله عن ذلك؟ وكيف لايخجل من هكذا سؤال؟ وثانيا عندنا روايات أخرى

فى مصادر الإمامية لايلائم مضمونها ما نقل عن هشام فى هذه الرواية[٣٥]. ولذلك فلابدّ لنا من أن نقول إما بكذب هذه الرواية من أصلها؛ وإما بأن هذه القصة إن صدقت فهى راجعة إلى دورة خاصة من حياة هشام وأنّه أصلح عقيدته بعد ذلك. أضف إلى ذلك أنّه على وفق ما جاء فى الرواية نفسها وعلى فرض صدقها، فاستدلال الإمامعليه السلام فى ذيلها ونقل هشام إياه يدل على أنه قدقبل الاستدلال واعتقد بما يلزم منه.

٢- قد سبق منا أن الكاتبة حاولت تخمين آراء هشام فى مسألة علم الإمام، وذلك من خلال تحليل بعض القطعات الموجودة فى فرق الشيعة للنوبختى والمقالات والفرق لسعد الأشعرى، بناء على أنهما أخذا بعض معطياتهما من كتاب اختلاف الناس فى الإمامة من تأليفات هشام. والنقطة الأخيرة مما ادعى كشفها المستشرق مادلونغ فى خلال بحث له فى هذا المجال. واحتجاج مادلونغ على مدعاه – كما نقل عنه دائو – يبتنى على أن القسم الأول من كتاب النوبختى لايشتمل على معلومات حول فرق الشيعة وانشعابات هذه الفرقة فقط، كما يتوقع من اسم الكتاب؛ بل إن هذا القسم يحتوى على خلافات الأمة الإسلامية بأسرها وبجميع تياراتها الفكرية حول مسألة الإمامة . أضف إلى ذلك أن لأول جملة للنوبختى فى مفتتح كتابه علاقة تامة بعنوان كتاب هشام المشار إليه[٣٦].

وعندما نراجع بحث مادلونغ حول الموضوع نجده أقام بعض الشواهد على أن المصدر الذى اقتبس منه النوبختى والأشعرى، أثر كتب فى النصف الثانى من القرن الثانى، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى بما أنهما اعتمدا عليه فلابد من أن يكون من تأليفات مؤلف إمامى، ومن جهة ثالثة «فلايبدو أن يُذكرَ هناك أىّ أثر إمامى آخر أَلّف فى القرن الثانى حتى يكون هو المصدر المقتبس منه»، ومن جهة رابعة بما أن سعدا الأشعرى اتخذه مصدرا وجعله أساسا لكتابه فمن المستبعد جدا أن يكون كتابا غير معروف بالكلية. وبناء على هذه الجهات الأربعة يجعل

مادلونغ من المحتمل جدا أن يكون كاتب ذلك الأثر هو هشام بن الحكم[٣٧].

و من الواضح جدا أن الشواهد التى أقامها مادلونغ، مهما بلغت من القوة والتعدد، قاصرة عن إثبات ما يدعيه بنحو القطع واليقين. فإنه، ما لم نجد تصريحا من النوبختى أو الأشعرى فى هذا الموضوع أو نجد أجزاء من كتاب هشام فى المصادر المتأخرة عن عصره ونقارنه بما جاءا به فى كتابيهما، لاينتفى احتمال أخذ النوبختى والأشعرى من كتاب آخر غير كتاب هشام، وسيبقى ما ادعاه مادلونغ فى حد احتمال صرف.

ومن الضرورى أن نتنبّه بأنه يوجد فى المصادر الفهرستية، كفهرستى النجاشى رحمه الله والشيخ الطوسى رحمه الله، كتبٌ كثيرة عنوانها كتاب الإمامة، ومن المحتمل جدا أن بعضها كان مشتملاً على خلافات المسلمين حول هذا الموضوع، وأن النوبختى والأشعرى قد أخذا منها. ومن العجيب أن مادلونغ نفسه كان منتبها بهذا الموضوع ومع ذلك ادّعى ومن دون أى استناد «أن جميع تلك الكتب كان يعتنى بضرورة الإمامة وفق مذهب الشيعة، لا خلافاتهم فى المسألة»[٣٨].

و من الممكن أن مادلونغ يسند دعواه إلى بعض ما نقل عن هذه الكتب فى المصادر المتأخرة الموجودة حاليّا، بما أنها ناظرة فى الغالب إلى ضرورة الإمامة. ولكن يجب أن نعلم أن هناك دواعيَ طائفية قوية فى المؤلفين الإماميين طوال القرون لنقل بعض المطالب التى تشيّد أصول المذهب، وبناء على هذا يحتمل قويا أن تلك الكتب أو بعضها كانت مهتمّة بنقل خلافات الأمة حول الإمامة قداقتبس منها النوبختى والأشعرى. وإنا نعلم بأن نقل الخلافات الداخلية للشيعة حول الإمامة، وخاصة خلافاتهم فى تعيين شخص الإمام فى بعض الأحيان، كان يوجب تضعيف المذهب عند المخالفين، ولذلك لم يهتم الباحثون الإماميون بنقلها فى المصادر المتأخرة. وعلى أى حال نقول: إن نقل خلافات المسلمين فى مسألة الإمامة فى المصادر المعنونة بعنوان الإمامة أمر طبيعى ومتوقع ومتعارف.

و من الجدير بالذكر أن الشواهد تكشف عن الموضع السلبى لسعد بن عبدالله الأشعرى بالنسبة إلى هشام بن الحكم؛ فإنه كتب كتابا فى مثالب هشام وتلميذه يونس بن عبدالرحمن. وأيضا لمّا دافع عنهما على بن إبراهيم القمى فى رسالة كتبها أجاب عنه سعد فى كتاب له عرّفه النجاشى بالرد على علي بن إبراهيم بن الهاشم فى معنى هشام ويونس(٣٩). وهذا الموضع السلبى من القرائن النافية لما ادعاه مادلونغ من اقتباس سعد من كتاب هشام.

أضف إلى ذلك كله أن المدرسى الطباطبايى أيضا قد نظر فى ما ادّعاه مادلونغ نظرة نقادة وشكك فى فرضيته. فإنه يفضّل أن يحسب المصدر الذى اقتبس منه كل من النوبختى والأشعرى كتابا سنّيّا لا كتابا شيعيا مثل أثر هشام. واستناد المدرسى فى دعواه إلى ما يوجد فى كتابى النوبختى والأشعرى من إشارات إلى الإمامية بلفظة «الرافضة»؛ كما يستند أيضا إلى ما يوجد من الإهمال بالنسبة إلى بعض العقائد غير الشيعية، كموت أبى طالب كافرا، فى كتاب فرق الشيعة(٤٠).

وعلى أى تقدير فإن دائو قدأرسل ما ادعاه مادلونغ إرسال المسلمات واحتسب معطيات النوبختى من لسان هشام واشتغل بزعمها بكشف آراء هشام من خلال تحليل كلماته. وقد عرفت أن اقتباس النوبختى والأشعرى من كتاب هشام أوّل الكلام، والحق أن احتجاجات مادلونغ على مدعاه ليست بتلك الدرجة من القوة حتى نستطيع أن نجعلها أساسا للبحث عن آراء هشام.

٣- قد حاولت دائو، قبل التصدى لتحليل ثلاث فقرات مفتاحية - فيما زعمته – من كتاب النوبختى، أن يستكشف رأى النوبختى فى مسألة علم الإمام. وقد انتهت محاولتها إلى اعتقاد النوبختى بارتباط الأئمة عليهم السلام بخزائن العلوم الإلهية. ثم إنها - واتكالا على هذه النقطة - استنتجت فى مواضع عدة أن النوبختى قد تصرف فى تقريرات هشام وحرّفها وفقا لاعتقاده الشخصى. وفى بعض المواضع نجد النوبختى ينقل بعض الآراء للإمامية لاتلائم رأيه الشخصى، كما فعل

ذلك فى توصيف له للفرقة الإمامية وقد قررتها دائو ذيل عنوان «الإمامية هم المعتقدون بالعلم الانتقالى». وفى أمثال هذه المواضع قد حاولت دائو كشف العلة فى عدم تحريف متن هشام من ناحية النوبختى.

ومن وجهة نظر كلية قد صُوِّر كلّ من النوبختى أو هشام بن الحكم فى مقال دائو كمن يحرّف الحقائق التاريخية بسهولة وفقا لما يرتئيه، وإنما يفعل ذلك فرارا عن مؤاخذة من يخالفه فى الرأى، وحتى لايترك مستمسكا لمخالفيه.

و يبدو أن اتخاذ هذا الموضع بالنسبة إلى علماء وفضلاء كهشام والنوبختى لايخلو من سوء النظر بالنسبة إليهم وغير ملائم لأخلاق البحث والتحقيق. ومع غضّ النظر عن مدائح وتوثيقات الرجاليين بالنسبة إليهما[٤١] فإن شخصية هشام وكذلك النوبختى ومكانتهما العلمية والاجتماعية لاتناسب اتهامهما بتحريف الحقائق التاريخية وفقا لمعتقداتهما الشخصية.

٤- قد احتسبت دائو، ومن دون أىّ مستند علمى أو تاريخى، روايات عدة فى مصادر الإمامية كالكافى وغيره، والتى تُصوِّر هشاما كشابّ كيّس يعجز العلماء – كأمثال عمرو بن عبيد من أكابر المعتزلة - تجاهه فى البحث العلمى، مختلقة احتمالا. فقد جاء فى بعض هذه الروايات أن هشاما ناظر فى أوان شبابه عمرو بن عبيد المعتزلى، وهو فى جمع من أصحابه فى مسجد البصرة، واحتج على ضرورة نصب الإمام تمسكا بتمثيل ارتباط الجوارح بالقلب كمصحّح لأخطائها، وظفر على عمرو فى البحث[٤٢].

و فى أخرى أنه فى أول ما اختطّت لحيته ناظر عالما شاميا فى مجلس الإمام الصادق عليه السلام بحضرة جمع من أكابر أصحابه عليه السلام، واحتج بعدم كفاية الكتاب والسنة لرفع الخلاف عن الأمة بعد النبى صلى الله عليه وآله على ضرورة نصب الإمام وغلبه فى البحث أيضا[٤٣].

الهدف من اختلاق هذه القصص ـ في ما زعمتها دائو ـ الإجابة عن طائفة من غير الإماميين كانوا يدعون أن الإمام الصادق عليه السلام لم يعتقد بالعقائد التي كان هشام يروّجها ويدافع عنها، وأنه عليه السلام لم يكن ليدّعي منصب الإمامة – بمعناها الإمامي - لنفسه. تقول دائو: «لم يكن الهدف الرئيسي من الروايات التي يرتبط هشام بالصادق [عليه السلام] أن يصوّر هشاما كغلام أعجوبة؛ ولم يكن أيضا إراءة أن الصادق [عليه السلام] جوّز الاشتغال بالكلام لهشام؛ بل من المحتمل أن يكون الهدف من هذه الروايات إراءة هشام كمن نظم عقائده تحت إشراف الصادق [عليه السلام] وبإرشاد منه، ويجاب من خلاله عن معارضات غير الإماميين الذين كانوا يدعون أن الصادق [عليه السلام] لم يعتقد بالعقائد التي كان هشام يروجها ولم يكن ليدعي منصب الإمامة لنفسه بمعناها عند الإماميين»[٤٤]. ومن وجهة نظر الكاتبة «كانت هذه المعارضات تظهر من جانب أتباع أئمة أهل السنة كأبي حنيفة ومالك بن أنس احتمالا»[٤٥]. وتستشهد هي برأي فان إس أيضا، إذ استبعد مطابقة مفاد هذه الروايات للواقع واحتمل اقتباس الاستدلالات المنقولة فيها من بعض آثار هشام وصياغتها في قالب هذه القصص[٤٦]. وحاصل الكلام أن دائو – وتبعا لفان إس – بنت على كذب هذه الروايات وافترضتها مختلقة من دون إقامة أية شواهد، وبدأت تفحص عن علة اختلاقها.

يبدو أن الذي بعث دائو وفان إس لادّعاء كذب هذه الروايات إنما هو استبعاد أن يستطيع غلام أو شابّ أن يغلب عالما أكبر منه سنّا في البحث. وواضح أن الاستبعاد الصرف ليس دليلا على كذب نقل تاريخي؛ وإن كان كذلك للزم تكذيب كل نقل تاريخي كان فيه شيء من خرق العادة. أضف إلى ذلك أن الرواة لهذه الروايات رجال ثقات معتمدون على ما جاء في المصادر الرجالية. وكما نعلم، التوثيقات الرجالية روايات تاريخية في حد نفسها، لايمكن الغفلة عنها في بحث تاريخي. خصوصا إذا لاحظنا أن التشدد في أحوال الرجال ووثاقتهم كان أشدّ عند

مؤلفى المصادر الحديثية بالقياس إليه عند مؤلفى المصادر التاريخية، خصوصا إذا كان مؤلف المصدر الحديثى من أهل التنقيح فى الرواية كالكلينى.

فإن الكلينى رحمه الله نقل رواية مناظرة هشام وعمرو بن عبيد عن على بن إبراهيم عن إبراهيم بن الهاشم عن الحسن بن إبراهيم عن يونس بن يعقوب(٤٧)، والذى لانعرفه فى هذا السند إنما هو الحسن بن إبراهيم، ولكن بما أن إبراهيم بن الهاشم، وهو من أجلاء الطائفة، نقل عنه ثلاثة روايات على الأقل(٤٨)، وبما أن رواية الأجلاء بمنزلة التوثيق عند بعضهم، فالرواية لا إشكال فيها من ناحية السند.

كما أن الكلينى نقل رواية مناظرة هشام والرجل الشامى عن على بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن الهاشم، عمّن ذكره عن يونس بن يعقوب(٤٩). وقد نقل المفيد نفس الرواية فى الإرشاد(٥٠) والطبرسى فى إعلام الورى(٥١) عن الكلينى بالسند نفسه، إلا أنهما ذكرا بدل «عمّن ذكره» عبارة «عن جماعة من رجاله». فإن كان نسخة الكافى التى كانت عند المفيد والطبرسى صحيحة فلا يوجب إرسال الرواية فى النسخة الموجودة عندنا ضعفها، فإنه من البعيد جدا أن يكذب جماعة من مشايخ إبراهيم بن الهاشم كلهم.

٥- قالت دائو فى موضع من بحثه: «سنة الإمامية حاكية عن أن ازدهار هشام وتطوّره كان طوال حياة الصادق [عليه السلام] وتحت ارشاده، وإن كانت هناك شواهد على أنّ آراءه فى الإمامة قد ظهرت فى زمن إقامته ببغداد وأن دوره الأساسى فى هذا المزمار كان فى العشرة الأخيرة من عمر الكاظم [عليه السلام]. مجالس البحث التى كان يقيمها هارون الرشيد (١٩٣/٨٠٩ ـ ١٧٠/٧٨٦م) قد مهّد الأرضية لكثير من الروايات الحاكية لمناظرات هشام مع مخالفيه، خصوصا علماء الزيدية والمعتزلة»(٥٢).

يبدو أن دائو تكون بصدد إقامة شواهد على نفى رأى الإمامية التقليدى



حول هشام، ومن خلاله التشكيك فى وقوع قصة هشام مع عمرو بن العبيد والرجل الشامى. لكنه من الواضح أن ظهور آراء هشام فى زمن إقامته ببغداد ولعب دوره الأساسى فى العشرة الأخيرة من عمر الإمام الكاظم [عليه السلام] لاينافى تكوّن إطاره الفكرى تحت إرشاد وتعليم الإمام الصادق [عليه السلام].

٦- حكت دائو لتأييد مدعاها من اختلاق قصة هشام مع عمرو بن العبيد والرجل الشامى كلاما من باتريشيا كرون[٥٣] فى كتابه الفكر السياسى فى القرون الوسطى الإسلامى[٥٤] «إن مفهوم الإمامة – كما يريها الإماميون، أى: المرجعية الوحيدة لهداية المجتمع فى الشؤون الدينية التى تكوّن من سلسلة من الأئمة المعيّنة بالنص، ومن دون علاقة له بتصدى السلطة السياسية بالفعل – لم يظهر حتى عصر الكاظم [عليه السلام]»[٥٥]. وقد جاءت دائو بملخص من استدلالات كرون فى الهامش إليك ترجمته: «لو كان الباقر [عليه السلام] والصادق [عليه السلام] يعدّان نفسيهما الوارثين الوحيدين للنبى[ص] لم يكن علماء من السنة، أمثال أبى حنيفة ومالك وآخرين، ليطلبوا منهما العلم. واستدلّت كرون أيضا بأن ابنى الصادق [عليه السلام] (أى: الكاظم [عليه السلام] وعبدالله) قددعما قيام النفس الزكيه الحسنى فى ٧٦١/١٤٥، أى قبل ارتحال الصادق [عليه السلام] بثلاث سنوات. كما يقول الإصفهانى فى مقاتل الطالبيين[٥٦] بأن الصادق [عليه السلام] لم يكن منظورا إليه كإمام للإمامية حتى ذاك الزمن[!]»[٥٧].

ثم تستنتج دائو مما سبق: «فالأتقن هو أن نعدّ هشاما من الآباء والمؤسسين للتشيع الإمامى، بدل أن نعدّه مدافعاً لنظرية كانت نشأت من بداية القرن الثانى»[٥٨].

من الجدير بالذكر بالنسبة إلى الاستدلال الأول لكرون أنه ناشئ عن غفلة الباحثة عن الروايات التاريخية المتكثرة الدالة على أن أئمة الشيعة كانوا يتمسكون بالتقية إزاء مخالفيهم وكانوا يوصون شيعتهم بذلك مراراً. يوجد شواهد عدة على أن

الأئمة عليهم السلام كانوا يتّقون إزاء أهل السنة وعلمائهم. وبناء على ذلك فتلمذة أبى حنيفة ومالك وآخرين عند الإمامين الصادقين عليهما السلام لايدل على أنهما عليهما السلام كانا غير مدّعين للإمامة.

كما أن الاستدلال بحماية الإمام الكاظم عليه السلام وعبد الله الأفطح عن النفس الزكية وقيامه، على فرض صحتها تاريخيا، لايثبت ما ادعته كرون. فإن الحماية عنه، كعلويّ مجاهد، لايعنى عدم اعتقاد ابنى الإمام الصادق عليه السلام بعدم استحقاق أبيهم للسلطة السياسية؛ كما أنّا فى دراسات التاريخ السياسى نواجه كثيرامّا أشخاصا يدعمون بعض الحركات السياسية رغما لمسالكهم السياسية أو المذهبية لبعض المصالح، كما نجد أبى حنيفة قددعم قيام زيد.

على أن عندنا روايات عدة حول مفهوم الإمامة بمعناها الشيعى الإمامى – أعنى المرجعية الوحيدة الدينية غير المرتبطة بتصدى السلطة السياسية – صدرت عن الأئمة السابقين على الإمام الكاظم عليه السلام تضادّ ما ادعته كرون(٥٩). وبناء عليه كانت نظرية الإمامة الشيعية قد نشأت قبل عصر الإمام الكاظم عليه السلام قطعا.

و كأنّ دائو – كما يبدو من ظاهر كلامها - كانت تزعم قبل الاستطلاع على بحث كرون أن نظرية الإمامة الشيعية إنما نشأت فى بداية القرن الثانى؛ لكنها لم تأت بشواهد ولم تستند إلى مصدر آخر فى هذا الموضوع.

الخاتمة

قد ظهر مما قدّمنا أن دائو، وإن بذلت جهدها لمعرفة طبقات متن كتابَى فرق الشيعة والمقالات والفرق وتمييز الأجزاء المقتبسة من كتاب اختلاف الناس فى الامامه لهشام بن الحكم عن غيرها - فيما زعمتها – وكشف آراء هشام من خلاله، لكن جهدها لم يصل إلى النتيجة التى كانت بصدد إثباتها.

و من إشكالات بحث دائو ابتنائها على رواية من رأى هشام فى مقالات الإسلاميين للأشعرى وغفلتها عن الروايات التاريخية الموجودة فى المصادر الحديثية والفِرَقية للإماميين. كما أن ابتناء بحثها على فرضية مادلونغ القائلة باقتباس النوبختى والأشعرى عن كتاب هشام مما يضعفه أيضا. فإن رأى مادلونغ، وإن كان كفرضية، قابلا للتأمل لكن الأدلة التى تمسك بها ليست بتلك الدرجة من القوة حتى تقع مبنىً لبحث حول كشف آراء هشام من خلال تحليل معطيات النوبختى والأشعرى.

و الذى يلفت النظر أن موقف دائو، مثل كثير من سائر المستشرقين، سلبية بالنسبة إلى مؤلفى المصادر الإسلامية وكأنها لاتأتمنهم فى رواية الآراء المخالفة لآرائهم الشخصية وتنسب إليهم تحريف الحقائق. وهذا الرأى، وإن كان صادقا بالنسبة إلى طائفة من مؤلفى المصادر الفرقية الذين عرفوا بالعصبية فى المذهب، إلا أنه لاينبغى تعميمه إلى أمثال النوبختى والأشعرى الذَين نعرفهما بالوثاقة، على ما نجده فى المصادر الرجالية.

* هوامش البحث *

(1). Tamima Bayhom-Daou, The Imāmī Shī'ī conception of the knowledge of the imām and the sources of religious doctrine in the formative period : from Hishām b. al-Hakam to Kulīnī, (London: School of Oriental and African Studies, 1996).

(2). "The imam's knowledge and the Quran according to al-Fad1 b. Shadhan al-Nisiibiiri", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 64, No. 2.

(2001), pp. 188-207.

(3)."The second-century shite gulat were they really Gnostic?"

(4).".Al-mamuns alleged apocalyptic beliefs…", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 71, 1, (2008), 1-24.

6. "Hishām b. al-Hakam (d. 179/795) and his doctrine of the Imām's knowledge", Journal of semitic studies XLVIII/1 spring 2003, pp.71-108.

(٦) . يجدر بالذكر أنه طبقا لرأى بعض الباحثين المعاصرين ليس كتاب فرق الشيعة للنوبختى ، وإنما هو نسخة مختصرة من كتاب سعد الأشعرى قد نسب خطأ إلى النوبختى. انظر للتفصيل: السيد محمدرضا الحسينى، «فرق الشيعه او مقالات الإماميه للنوبختى أم للأشعرى؟»، تراثنا، السنة الأولى، العدد الأول، صيف ١٤٠٥، صص٢٩-٥١.

(7) . Ibid, 78

(٨) . مقالات الإسلاميين، ص٤٨.

(٩) . فتح، ٢.

(١٠) . الفرق بين الفرق، ص٥٠.

(١١) . منهاج السنة، ج٢، ص٣٩٤.

(١٢) . ... فقال ابن الحكم: ... والأئمة معصومون دون الأنبياء؛ لأن النبي يوحى إليه فيتقرب به إلى الله بخلاف الإمام فإنه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوما. المواقف، ج٣، ص٦٨٢.

(١٣) . شرح المواقف، ج٨، ص٣٨٧.

(14) . Ibid, 78

(١٥) . الكافى، ج١، ص١٧٣ وص٢٢٧.

(١٦) . رضايى وصفرى، «تبيين معنايى...»، ص٦٨؛ نيز بنگريد به : گرامى، نخستين مناسبات...، ص١٤١.

(١٧) . شيخ صدوق رحمه الله سند اين حديث را چنين آورده است: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ بنگريد به: علل الشرائع، ج١، صص٢٠٤-٢٠٥.

(١٨) . قد نقل الشيخ الصدوق هذه الرواية فى: علل الشرائع ج١ صص٢٠٤-٢٠٥، والخصال ج١ ص٢١٥، ومعانى الأخبار ص١٣٣ والأمالى ص٦٣٢ بنفس السند.

(١٩) . معانى الأخبار، ص١٣٢

(٢٠). انظر: الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ص٤٧

(٢١) . انظر: بحار الانوار، ج١١، صص٧٦- ٨٨ ، احاديث٤، ٥، ٧، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤؛ حول الآيات والأحاديث الدالة على عصمة النبى الأعظم صلى الله عليه وآله انظر: نفس المصدر، ج١٧، صص٣٤-٩٧ (باب عصمته صلى الله عليه وآله وتأويل بعض ما يوهم خلاف ذلك).

(٢٢) . خضر محمد نبها، المنحى الكلامى لهشام بن الحكم ص٢٥٣.

(٢٣) . أوائل المقالات، صص٦٢-٦٣.

(٢٤) . كأنموذج انظر: أوائل المقالات، صص٦٧-٦٨.

(٢٥) . فتح، ٢.
(٢٦) . المنحى الكلامى لهشام بن الحكم وأثره فى الفكر الاسلامى، ص٢٥٣.
(٢٧) . قال هشام مشيرا إلى الإمام الصادق عليه السلام : هَذَا الْقَاعِدُ الَّذِي تُشَدُّ إِلَيْهِ الرِّحَالُ ويُخْبِرُنَا بِأَخْبَارِ السَّمَاءِ والْأَرْضِ وِرَاثَةً عَنْ أَبٍ عَنْ جَد... الكافى، ج١، ص١٧٣
(٢٨) . الكافى، ج١، ص١٧٣
(٢٩) . رجال الكشى، ص٢٧١.
(٣٠) .كشف الغمة، ج٢، ص٢٤٣.
(٣١) . رجال الكشى، ص٣١٠.
(٣٢) . بصائر الدرجات، ج١، ص٢٦٥.
(٣٣) . مسند هشام بن الحكم، ص٢٢٨ نقلا عن الخرائج والجرائح للراوندى.
(٣٤) . الكافى، ج١، ص٢٦٢، ح٥؛ انظر الاستدلال بهذه الرواية على قصور اعتقادى فى هشام فى مسألة علم الإمام فى: گرامى، نخستين مناسبات...، ص١٤١.
(٣٥) . جميع ما رواه هشام من المسائل الكلامية عن الصادق عليه السلام أو الكاظم عليه السلام من هذا القبيل (انظر: مسند هشام بن الحكم، الأبواب الاعتقادية). فإنه يصرح فى بعضها بتعلم المسألة من الإمام عليه السلام انظر: الكافى، ج١، ص١٧٠-١٧١، الجملة الأخيرة لهشام.
(36) . Ibid, 79
(٣٧) . ويلفرد مادلونگ، مكتبها وفرقههاى اسلامى در سدههاى ميانه، نقله من الإنجليزية إلى الفارسية جواد قاسمى، مشهد، بنياد پژوهشهاس اسلامى آستان قدس رضوى، ط٢، ١٣٨٧، صص٣٦٤-٣٦٥. انظر ترجمة أخرى من نفس المقال تحت عنوان «ملاحظاتى پيرامون كتابشناسى فرق امامى» لچنگيز پهلوان فى: در زمينه ايرانشناسى، به كوشش چنگيز پهلوان، تهران، ناشر: مؤلف، ١٣٦٨.
(٣٨) . ، ص٣٦٥، الهامش١.
(٣٩) . انظر: رجال النجاشى، صص١٧٧و ٢٦٠.
(٤٠) . ميراث مكتوب شيعه، ص ٣٢٩.
(٤١) . حول شخصية هشام ومكانته انظر: رجال النجاشى، ص٤٣٣؛ رجال ابن داوود، صص٣٦٧-٣٦٨؛ خلاصه الاقوال، ص١٧٨؛ وبالنسبة إلى النوبختى انظر: رجال النجاشى، ص٦٣؛ فهرست الشيخ الطوسى، ص١٢١؛ رجال الشيخ الطوسى، ص٤٢٠؛ رجال ابن داوود، ص١١٩، خلاصه الاقوال، ص٣٩.

(٤٢) . الكافى، ج١، صص٤١٣-٤١٦.

(٤٣) . نفس المصدر، ٤١٧-٤٢٢.

(44). Ibid, 76

(45). ibid, no. 25

(46) . Ibid, 76

(٤٧) . أصول الكافى، ج١، ص٤١٣، باب الاضطرار الى الحجه، ح٣.

(٤٨) . معجم رجال الحديث، ج٤، ص٢٧٣-٢٧٤.

(٤٩) . أصول الكافى، ج١، ص٤١٧، باب الاضطرار الى الحجه، ح٤.

(٥٠) . ج٢، ص١٩٤.

(٥١) . ج١، ص٢٨٠.

(52) . Ibid, 75-76

(53). Patricia Crone .

(54) . Medieval Islamic political thought

قدنقل هذا الكتاب إلى الفارسية الدكتور مسعود جعفرى برعاية من المؤلفة ونشر تحت عنوان: تاريخ انديشة سياسى در اسلام (تهران، انتشارات سخن، ١٣٨٩ش).

(55) . Ibid, 76

(٥٦) . بتصحيح كاظم مظفّر، قم، ١٩٦٥، صص ١٧٠ و١٨٦ ومابعده.

(57) . Ibid, no. 26

(58) . Ibid, 76

(٥٩) . انظر أنموذجات من هذه الروايات عن الإمام الباقر عليه السلام فى: آرزينا لالانى، نخستين انديشه‌هاى شيعى، صص٩١-٩٦.

* المصادر والمراجع *

١. ابن شهر آشوب المازندرانى، محمد بن على، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، قم، علامه، ١٣٧٩ ق.

٢. ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم، منهاج السنة النبوية، بتحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ١٤٠٦/١٩٨٦.

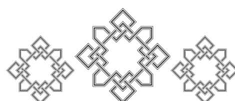
٣. الإربلى، على بن عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، تبريز، مكتبة بنى الهاشمى، ١٣٨١ق.

٤. اسعدى، عليرضا، هشام بن حكم، قم، پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى، ١٣٨٨

٥. الأشعرى، على بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين، بتصحيح هلموت ريتر، ويسبادن، دار

النشر فرانز شتاينر، ١٩٨٠/١٤٠٠
٦. الإيجى، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، بيروت، دارالجيل، بتحقيق عبدالرحمن عميره، ١٩٩٧.
٧. الجرجاني، مير السيد شريف، شرح المواقف، بتصحيح بدر الدين النعسانى، قم، الشريف الرضي، ١٣٢٥ق.
٨. البغدادى، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، بيروت، دار الجيل- دار الآفاق، ١٤٠٨ق.
٩. پهلوان، چنگيز، در زمينه ايران شناسى، به كوشش چنگيز پهلوان، تهران، ناشر: مؤلف، ١٣٦٨
١٠. الحسينى الجلالى، السيد محمدرضا ، «فرق الشيعه او مقالات الاماميه للنوبختى ام للاشعرى؟»، تراثنا، السنه الاولى، العدد الاول، صيف ١٤٠٥، صص٢٩-٥١.
١١. الحلى، العلامه الحسن بن يوسف بن المطهر، رجال العلامه الحلى [= خلاصة الاقوال] ، النجف الأشرف، دار الذخائر ط٢، ١٤١١.
١٢. الحلى، ابن داوود، الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش.
١٣. الخوبي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، قم، منشورات مدينة العلم.
١٤. رضايى، محمد جعفر وصفرى فروشانى، نعمت الله، «تبيين معنايى اصطلاح علماى ابرار با تأكيد بر جريانات فكرى اصحاب ائمه»، انديشه نوين دينى ، ش٣١، زمستان٩١.
١٥. الصدوق، محمد بن على بن بابويه، معاني الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٣ ق.
١٦. ---------- الخصال، قم، جامعه مدرسين ، ١٣٦٢ش.
١٧. ---------- علل الشرائع، قم، كتاب فروشى داورى، ١٣٨٥ش / ١٩٦٦م.
١٨. ---------- الأمالي، تهران، كتابچى، ١٣٧٦ش.
١٩. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلّى الله عليهم، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ ق.
٢٠. الطبرسى، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، تهران، اسلاميه، ١٣٩٠ ق.
٢١. الطوسى، محمد بن حسن، الرجال، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسه – ط٣، ١٣٧٣ش.
٢٢. الطوسى، محمد بن حسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب

الأصول، قم، ستاره، ١٤٢٠.
٢٣. لالانی، ارزینا، نخستین اندیشه‌های شیعی، ترجمه إلى الفارسية فريدون بدره‌ای، تهران، نشر فروزان مهر، ١٣٨٢.
٢٤. مادلونگ، ويلفرد ، مکتبها وفرقه های اسلامی در سده های میانه، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس، ١٣٨٧.
٢٥. المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٣ .
٢٦. النبها، خضر محمد، مسند هشام بن الحكم، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٦/١٤٢٧
٢٧. ------ مقالات الهشامين هشام بن الحكم وهشام بن سالم، بيروت، دارالمحجة البيضاء، ٢٠١٣/١٤٣٦.
٢٨. ------- المنحى الكلامی لهشام بن الحكم وأثره فی الفكر الاسلامی، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه (التابعة للعتبة الرضوية المقدسة) ١٤٣٤/١٣٩٢.
٢٩. النجاشي، ابو العباس احمد بن علی، رجال النجاشي، به تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٣٢.
٣٠. کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشة سیاسی در اسلام، به ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن، ١٣٨٩.
٣١. الكشي، محمد بن عمر، رجال الكشي أو إختيار معرفة الرجال، مشهد، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ١٤٠٩ ق.
٣٢. الكليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، قم، دار الحديث، ١٤٢٩.
٣٣. گرامی، سید محمدهادی، نخستین مناسبات فکری تشیع (بازخوانی اندیشه غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی)، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام، ١٣٩١.
٣٤. مدرسی طباطبایی، سید حسین، میراث مکتوب شیعه در سه قرن نخست هجری، قم، نشر مورخ، ١٣٨٦.



تدبير الاحتضار
من الموت البيولوجي إلى الموت السياسي

إدريس هاني

"هذا الاختيار الذي يخلقه القدر في الإنسان

قد حققه في الوعي والشجاعة. وهنا كانت تكمن

سعادته كلها في أن يعيش وأن يموت. هذا الموت

الذي كان قد نظر إليه بهلع وحشي، كان يدرك

أن الخوف منه كان يعني الخوف من الحياة.

كان الخوف من الموت يبرر تعلقا لا حدود

له بما هو حي في الإنسان (....) فقد كان الموت

الحركة المقدرة الحنون التي تمحو وتنفي

باسمة للعرفان مثل بسمتها للتمرد".

ألبير كامو ـ الموت السعيد

ـ بمثابة مدخل ـ

سحر الرمزي:

للمقدس سطوة تاريخية على الاجتماع الثقافي والسياسي لم يوجد من بين المجتمعات ناشز متفلّت عن هذه السطوة ، على الرغم من الفروق والمسافات والحدود التي باعدت بين تجارب الاعتقاد وأزمنتها . كان أحرى بنا الاستدراك اليوم ، ومن دون تردد ، على حكاية حي بن يقظان ، بقضية أساسية تتعلق بمكانة الأسطوري و الرمزي والمقدس في حياة النوع بوصفه نوعاً، لا حاجة في ذلك إلى ضرورة الانتقال من بيئة إلى أخرى.

ذلك لأن الإنسان في تحقيق استمراريته على الحياة هو أحوج إلى الخيال منه إلى العقل . ذلك لأن الخيال مدرك لله كما العقل، بل إن العقل يحتاج في إدراك ذلك إلى الخيال، إذ الخيال من جنوده ووسائله إن لم نمضِ بعيداً لنقرر أن الخيال مرتبة من مراتب تكامل النفس باتجاه العقل.

فالخطأ الذي لم يعد بالإمكان تحمله في الموقف العلمي من الظواهر الاجتماعية والإنسانية والمعرفية هو أهمية الخيال الذي ساوق ولا يزال يساوق العقل ويقاسمه الوظيفة في نظام بات يشكل سرّ هذا الجدل الذي لم تنفك عرى لغزه حتى الآن. فالخيال يستغرق عالم الأجساد والتّجسدات ، سواء ما تعلق بهذه النشأة أو ما تعداها إلى النشأة الأخرى. ومن هنا أهميته التي أغفلها الدارسون، إمّا منازعة للوهم أو إكبارا للعقل الخالص، مع أن الوقوف على العقل الخالص في واقع تجسد الرمزي هو من كبرى أوهام عصر عبادة العقل. ولهذا تحديدا نظر نفر من الحكماء والعرفانيين في القرون السابقة إلى الخيال نظرة لا تقيمه على طرفي نقيض مع قوة العاقلة ، بل جعلوا منه نورا لإدراك مدركاته فأوقفوه في عرض الأشياء النورانية ، من دون أن يحملوه نتائج أخطاء الأحكام ، لأن مثل تلك الأحكام هي من وظائف العقل الذي هو حاكم ومراقب ومساير لأنواع الإدراكات الحسية

الأخرى. فقيمة الخيال تتجلّى في أنه مدرك لكل شيء حتى العدم. فهو لهذا السبب يستحق عنوان النورانية من سائر المخلوقات الموصوفة بها. ومن هنا يتأكد لدى ابن عربي أن " الخيال لا يكون فاسدا قط، فمن قال بفساده فإنه لا يعرف إدراك النور الخيالي"[1]. ذلك لأن الخيال في إدراكه لمدركه ليس له حكم، بل الحكم للعقل. وحيث الخطأ ينسب لغيره ، فلا يكون الخيال خاطئا قط، بل يكون صحيحا كله ، وليس فيه باطل ، بل إنّ الخطأ والصواب هو من شأن المدرك ـ بفتح الراء ـ لا من شأن المدرك ـ بكسرها ـ . وهنا يبدو واضحا أن ابن عربي ينسب الخطأ للعقل لا للخيال؛ فالخيال معصوم.

في جانب من الجوانب قد يبدو المقدس والأسطوري من إفراز التشكل الجمعي وليس خاصية للأفراد. فالفرد نفسه قد يحيط نفسه بجملة من الطقوس ويطلق الخيال إلى مراتع أبعد بحثا عن التكييف الأمثل والخلّاق لتجاربه الاعتقادية ومؤسساته الاجتماعية. وحينما تفلّتت السوسيولوجيا من حاضنها الأول: المجتمعات الصناعية ومؤسساتها وثقافتها ومجمل بيئتها ، لكي تفتح كوة على الغرائبي الناشز عن هذه الأنماط ، أي عند ظهور الاتنولوجيا والانتربولوجيا وتطورها من رؤيتها الأولى المعيارية ذات الوظيفة الكولونيالية إلى ثورتها التي نقلتها إلى أفاق أقلّ تحيزا ووظيفية، لفهم طبيعة المجتمعات الوحشية والتقليدية ، تأكد أن فهما مختلفا غدا للأسطوري والمقدس والرمزي أدهش أهل النّظر في هذا الحقل. نتحدث اليوم عن عدم انقطاع في حضور الرمزي في كل المجتمعات بما فيها التي تبدو اليوم أكثر تاريخية وحداثة. إذ اتضح أكثر أنّ ما بدا ولعا بالعقلانية الحديثة إن هو إلا شكل من إضفاء هذه القداسة والأسطورة على العقلانية التي لم تتحقق بطهرانيتها في المجتمعات الحديثة شديدة الوفاء لأكثر ضروب الأسطورة والمقدس والرمزي. فالمجتمعات تختار رموزها وتشكل قداستها على وفق مسارات شديدة التعقيد. لذا ليس غريبا أن يحدث تقارب شديد بين صور الاعتقاد الأكثر



تقليدية وصور الاعتقاد الأكثر رومانسية في العصر الحديث. وهو التّشاكل الذي يظهر في الموقف من الموت وتصوره بينهما. وإذ لا وجود لقطيعة تامّة في مستوى بنية الثقافات ، فإن الأمر سيان في مستوى بنية السلطة السياسية. لا مجال لتحقق البنى الخالصة والنقية بل ثمة فقط وفقط إعادة تركّب البنى من العناصر ذاتها، حيث كيفية تركب العناصر هو من يحدد اختلاف الأنماط. ونفهم شيئا من ذلك فيما أشار إليه موريس دوفرجيه أيضا حينما عدّ " كل نمط ثقافي هو على علاقة مع نمط بنية سياسية". هنا ترتبط البنى التقليدية في السلطة بالثقافة الرعائية كما ترتبط البنى الديمقراطية بثقافة المشاركة. لا شيء إذن جديد، بل الأمر يتعلق بتغليب ثقافة على أخرى داخل بنية مركبة من كل تلك العناصر. من هنا يؤكد دوفرجيه أيضا استنادا إلى ألمون وفيربا بأن التطابق بين البنية السياسية والبنية الثقافية ضرورة يمليها واجب استقرار النظام. لكن ما يهمّ أكثر في مقاربة دوفرجيه هو تأكيده على أن الثقافة القديمة لا تندثر بل تستمر ضمن أنماط أخرى بشكل من الأشكال؛ فكل ثقافة قائمة في نظر دوفرجيه هي نتيجة لخليط ثلاثي مكون من عنصر رعائي وخضوعي ومشاركي[٢] .

يحضر الرمزي بشكل أوفر في حقل الاجتماع السياسي نظرا لأهميته الوظيفية في استقرار الجماعات وانشداد الجماعة إلى أميرها. تاريخيا لا يوجد إشباع في الشرعية لدى الحاكم. كان لا بد من استكمالات من داخل الحقل الرمزي لتثبيت القدر الممكن من تلك الشرعية. ومن هنا لا يمكن لأي سلطة أن تستغني عن حقل الرمزي، الذي يدعمها بقدر ما تكرسه. حتى في الاجتماع الحديث تبدو مسألة الإشباع تلك غير ناجزة ، ومن هنا أبدع المجتمع الحديث طقوسه الديمقراطية الخاصة التي يلعب فيها طقس الانتخابوية والعناوين والبروتوكول السياسي الحديث دورا بديلا لكنه يؤمن المعنى نفسه لتحقيق ذلك الإشباع. ليس الرمزي أمرا محدودا يقف عند حدّ قد توجد فيه السلطة مثلا

ولايوجد معها الرمزي. إن الرمزي يحتضن السلطة ويعيد بناءها وترسيخها. الرمزي حاضن للسلطة. وهو ما يجعلنا في مورد الحديث عن الاحتضار والموت وانتقال الجسد أمام ذروة توتر الرمزي الذي يتمتع بإمكانيات هائلة لتعزيز حضوره المعاوض لغياب الجسد. فالرمزي ليس فقط يسبق الجسد بل يشارك أيضا في تجهيز جنازته وإعادة بناء صورته في الخيال. ففي البدء كان الرمزي وفي المنتهى يبقى أيضا.

الجسد والرمزي من وجهة نظر عقائدية إسلامية:

قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى معنى الرمزي ومكانته. وهو ما يتوقف عليه استيعاب ما نحن فيه من معالجة ، لأنه سيستمر معنا بوصفه مفهوماً حيوياً في استيعاب ظاهرة الموت نفسها حينما تتلبس بالرمزي ويصبح الموت حينما يلاقي القادة والزعماء ، مسألة إعادة انتشار للحضور أو الصيرورة التي تجعل المجتمع أيّا كانت تجربته الاعتقادية يسلم بتناسخ الأرواح ، بالمعنى السياسي كما سنرى.

يضعنا بول تيليش على جملة من الحقائق شديدة الوضوح في تمثّل معنى الرمزي نعدّها حيوية في فهم ما يجري في مجال المقدس. إنه يقيم ضرورة الرمزي على وضعية الذروة في قلق الإنسان، وهي الذروة التي لا يمكن التعبير عنها إلا باللغة الرمزية. ولهذا سيحدد تيليش للرمز ستّ خصائص: الأولى تتعلق بوظيفته الدلالية التي تجعله شبيها بالعلامة من حيث أنها تشير إلى شيء خارجها. وهذا لا يعني عدم وجود مائز بين الرمز والعلامة ، حيث خاصية الرمز الثانية أنه يشارك في الوقائع التي يدل عليها بخلاف العلامة ، كما يتعذر تغيير الرموز برموز أخرى كما هو متاح في العلامة، إلاّ من خلال حدث كبير أو " كارثة تاريخية". والخاصية الثالثة للرمز أنّه يفتح آفاقاً جديدةً أمامنا في الواقع ما كان بالإمكان إدراكها لولا وجود الرمز الدال عليها. كما تكمن الخاصية الرابعة في أنّه أيضا يفتح مغلقات داخل أنفسنا. وأمّا الخامسة فهو أنّ الرمز نابع من اللاوعي الفردي والجماعي ، إذ

إنّ " الرموز التي تؤدي وظيفة اجتماعية خاصة كالرموز السياسية والدينية يخلقها أو في الأقل يقبلها اللاشعور الجمعي للجماعة التي تظهر فيها "[٣].

أما الخاصية السادسة، هي أن الرمز لا يمكن ابتكاره بل هو كائن حي ينمو كلما نضج الموقف ويموت كلما تغير الموقف. فالرموز " تموت حين لا تعود قادرة على توليد الاستجابة في الجماعة التي وجدت فيها التعبير عنها في الأصل " . وبتعبير تيليش فإن قلق الإنسان الأقصى لا يمكن التعبير عنه بلغة مباشرة . ومن هنا أهمية الرمزي، لأنه تعبير عما لا نملك التعبير عنه بالمباشرة بل لا يستحسن التعبير عنه كذلك. ولذا بات واضحا أن الرمزي يجب عدّه هو الأهم وليس اللغة المباشرة؛ علينا أن نكفّ عن القول " إنه مجرد رمز". ومن ثمّ ليست الأشياء المقدسة هي المقصودة هنا بذاتها ، بل المقصود هاهنا، ما تحيل عليه تلك الأشياء إلى منبع القداسة. ولا مجال إذن لكسر الأسطورة ولغتها الرمزية لجعلها أكثر شعورية.

فالحاجة إلى مقاومة كل أشكال تفتيت الأسطورة لا جدوى منه ولايخدم أغراض المستفيدين منها. فالنظم السلطوية تعزز مقاومة تهشيم الأسطورة . هذه المقاومة ضد هدم الأسطورة وجعل فهمها خارج لغة الرمزي تؤسس للنزعة الظاهرية والحرفية. وحينما يأخذ الإيمان رموزه حرفيا " يتحول إلى وثنية". إن أهم ما يخلص إليه تيليش ونعتقد أنه غاية في الأهمية، هو أن رموز الإيمان، أي الدين، لا يمكن استبدالها برموز أخرى مثل الفن كما لا ينفع النقد العلمي في إزالتها. والسبب في ذلك أن هذه الرموز مركوزة في العقل الإنساني كما هي سائر الرموز الأخرى الفنية والعلمية؛ لا شيء يعوض شيئا. فلا يوجد شيء غير الرمزي والأسطوري يمكن أن يعاوض الإنسان عن التعبير عن قلقه الأقصى[٤]. ويؤكد ردولف أوتو على التعبير الفني ، بوصفه تعبيراً غير مباشر عن القدسي؛ لكن من دون أن يمنحه قدرة التعبير الكامل عن ذلك. قصارى ما في الأمر أنه يملك شيئا

من التعبير غير المباشر عن الألوهي. ذلك لأنه ارتأى في الفن الغربي أسلوبين فقط في هذا التعبير : الظلمة والصمت. وأيّا كان أمرها ، فإنه " هيهات أن يكون للموسيقا وسيلة إيجابية تعبر بها عن القدسي رغم أنها تستطيع أن تمد مشاعر الذهن جميعها بشتى أنواع التعبير، على نحو فارق ؛ بل حتى أشدّ موسيقى القداديس إرهافا يكاد لا يقوى على حبو أقدس اللحظات وأكثرها ألوهية في تضاعيف القداس"(٥).

من هنا تتأكّد أهمية الرمزي الخاص بالقدسي، أي ما لا يمكن أن يحل محله أي تعبير آخر. كان جون هيك قد توقف هو الآخر عند هذا التقريب للغة الدينية الرمزية عند تيليش . وقد تحدث هو الآخر عن أهمية التجسد في الإيمان المسيحي. أما بالنسبة إلى المقدس، فقد عدّ هيك بأن " وعي الإله كمقدس هو وعي لكائن في غاية الغموض وتعلق بقوة تضمحل أمامها كل القوى... إنه وعي للقدرة والمقصد الذي لا يسعنا كبشر إلاّ أن ننحني أمامه بخشوع"(٦).

وتفيدنا هذه الفكرة في تكوين تصور عن ظاهرة استنزال الرمزي من مستوى التعبير عن القلق العارم والهمّ الأقصى بتعبير تيليش ، وإسقاط حالة الغموض من الذات الإلهية إلى عالم البشر ، وهو ما ينقل من معالم المقدس خارج نطاق الذات الإلهية غير القابلة لإدراك كنهها. وتتجلى أهمية الرمزي والمقدس داخل الاجتماع السياسي بصورة وظيفية يتحول بموجبها نظام الدلالة الألوهي إلى أحياز السلط أو يمتح منها بعض أبعادها. فالمقدس كان ولا يزال ملازما وفيا للسلطة.

وفي نظر جورج بالانديه ، يكون "المقدس هو أحد أبعاد السياسي" كما يصلح الدين - وحتما رموزه - وسيلة للاستغلال بوصفه أداة للسلطة من جهة وضامناً لشرعيتها من جهة ثانية(٧). وهو نفسه ما وقفنا عليه عند دوفرجيه.



لحظة الاحتضار من الناحية الدينية و العقدية:

أقام الدين الإسلامي علاقة جدلية بين الموت والحياة، كرس من خلالها مساحة لنهوض الرمزي وتضخّمه في حياة الجماعات ، بوصف هذا الأخير ـ أي الرمزي ـ حسب جون هيك، هو منتهى التعبير عما لا نقوى على فهمه بالمباشرة . منذ وجود آدم حتى نزوله إلى الدنيا، كانت أولى الحقائق التي صدمته هي سؤال الخلود والاستمرارية. فلئن كان الإيمان المسيحي بلغ بمعتقد الخطيئة منتهى الانسداد الذي جعل البشرية تدفع ثمن الموقف التراجيدي لأبينا آدم لم ينفّس عنه سوى حدث تضحية المسيح في الاعتقاد المسيحي التجسيمي، فإن الأمر في الإسلام يتعلق بخطأ ـ تدريبي ـ تأسس على الغواية وضعف الإنسان تم على إثره النزول المشروط بقصد العودة ، وعلى وفق سلوك منضبط بالوعد والوعيد. يصبح الموت في سردية الخطيئة المسيحانية عقابا في ذاته بيد أنه يعد في التّصور الإسلامي مدخلا برزخيا للنشأة الأخرى. وتتعدّى رمزية هذا الحدث المفصلي إلى المدرك السياسي للديانتين؛ فحيث إنّ النزول بالمنظور المسيحي هو عقاب لا رجعة فيه تبدو فيه مسألة الانصياع إلى الحكومات بوصفها غير عادلة من البلاء الحتمي والمقدر على النوع ، يكون إقامة دولة العدل في الدنيا من منظور الإسلام ممكنا بل مطلوبا؛ وتلك هي حكاية نزول الأنبياء تترى ، بدين الحق لينشروا العدل ويقيموا القسط بين الناس: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾ (٨).

لا يتعلق الأمر في الإسلام إذن بعقوبة وإن حصل إشراك آدم في ضمير الجمع مع إبليس في قضية النزول. فليس هبوط آدم كهبوط إبليس. ولا عقوبة إبليس كعقوبة آدم وحواء. يحدثنا ابن عربي في الفتوحات عن هذه الحقيقة بتقسيم التكليف بين إبليس وآدم. فالأمر بالسجود ظاهر في الأمر، في حين الأمر بعدم اقتراب الشجرة ظاهر في النهي. على أنهما أول أمر ونهي، من هنا وقعت العقوبة

فورا عند المخالفة. ويبدو أن التخريج الأخير فيه بعض التعمّل. ذلك لأن التكليف ظهر قبل ذلك ، وقد كان إبليس رفقة الملائكة وهم مأمورون قبل آدم ، كما أن إبليس كان من الجن حسب المقرر في الكتاب ، وأنه ارتقى إلى منزلة الكروبيين ، وهذا لا يحصل بداهة إلا بظهور الأمر والنهي قبل حادثة آدم. لكن ما يبدو مهما أيضا عند ابن عربي هو قوله: "ولم يكن الهبوط عقوبة لآدم وحواء وإنما كان عقوبة لإبليس"(٩).

كان هبوط آدم وحواء هبوط كرامة وهبوط إبليس هبوط عقوبة وخذلان. إذ سيتحمل إبليس وزر كل مشرك حتى وإن كان موحدا محتفظا في نفسه بصورة الشرك، مادام سنّ سنة الشرك بقوله للإنسان: " أكفر"(١٠). ويمثل ابن عربي هبوط آدم بخطيئة العارفين التي لا تستوجب شقاء أبديا، وإن زلّوا فحطوا من مقامهم. " بل يكون هبوطهم كهبوط آدم" . ومن هنا عدّ ابن عربي سبب إيراده لقصة آدم والنزول في فتوحاته ليعتبر بها العارفون ، بل " تأنيسا لأهل الله تعالى"(١١).

و الموت في التصور الديني الإسلامي حق وحتمية لا مفرّ منها: ﴿**قُل لَّن يَنفَعَكُمُ الفرار إِن فَرَرْتُم مِّنَ الموت أَوِ القتل وَإِذاً لاَّ تُمَتَّعُونَ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾(١٢).

فلا أحد يتنبأ بقدره وكيفية قضائه ميتا: ﴿**أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾(١٣).

وكل من عليها فان ولا يبقى إلا وجه ربك ذو الجلال والإكرام. وهنا تبدو الموت قدرا عاما لا يستثنى حتى ملك الموت قابض الأرواح. إذ يذكر الطبري في تفسير البيان في مورد قوله تعالى: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ**﴾ ، قوله: " **فَيَقُولُ**: أيْ



رَبِّ قَدْ مَاتَ حَمَلَةُ عَرْشِكَ ، فَيَقُولُ: مَنْ بَقِيَ؟ وَهُوَ أَعْلَمُ، فَيَقُولُ: بَقِيتَ أَنْتَ الحَيَّ الَّذِي لا يَمُوتُ وبَقِيتُ أنا، قال: فَيَقُولُ اللهُ: أَنْتَ مِنْ خَلْقِي خَلَقْتُكَ لِمَا رَأَيْتَ، فَمُتْ لا تَحْيَ، فَيَمُوتُ"(١٤).

وقد تفاوتت المدارك حول هذا المفهوم وحقيقته، بعد أن سلمت بحتميته. مابين أهل الأخبار الظاهرية والمتكلمين والحكماء. وعند هؤلاء الأواخر لا يبدو ممكنا إدراك حقيقة الموت إن لم ندرك حقيقة النفس. إن استذكار الموت مندوب لجنبة أنّه ضامن لاستمرارية تحقق القيم الموصولة باليوم الآخر على الأرض. فجعل من بعض ضروب الموت حياة وشهادة . كما أن الموتى لا يموتون وإنما يتوفى الله الأنفس بعد موتها ، أي بعد انسلاخ الروح عن الجسد.

لكن سيعزز حكماء الإسلام هذا المعنى بمزيد من التحليل ليتحدثوا عن أن النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء. وقد شكل هذا محور نقاش فلسفي ارتقى بالفهم الديني للموت والنشأة الأخرى إلى مستوى تأكيد جدل الحياة والموت الذي هو عنوان آخر لجدل الحضور والغياب ، بموجبه ينهض فهم آخر يجعل الموت ـ غير الاخترامي منه ـ تعبيرا عن تكامل النفس في إحدى وجهتيها الملهمتين (بفتح الهاء) لها. مما يوجب انعتاقها الحتمي من الجسد المادي إلى عالم المثال وفي خطوة أرقى إلى عالم العقل إن هي تكاملت في اتجاهه. فكما أنها في مراحل نشأتها الضعيفة تحتاج إلى استدعاء صورة لها لتتكامل من خلالها فكذلك حين تحقق كمالها في مسالك الخير أو مسالك الشر فإنها تستغني عن البدن.

قيمة هذه المقاربة أنها نزعت التجسيم من قوانين النشأة الآخرة كما نزعت المفارقة ما بين النشأة الأولى والأخرى التي يعد الموت مفصلا بينهما، وإن أقرّت بتجسّم الأعمال في عالم المثال المنفصل الذي هو عالم البرزخ . وهو حتى بهذا المقدار لا يعد تجسّما حقيقيا بل تجسّما خياليا له آثاره في عالم المثال بموجب قاعدة كل بحسبه. لأن الذي يحدد مستوى النشأة الأخرى هو مقدار ما تحقق من المعرفة

في النشأة الأولى ؛ فالمائز بين النشأتين يتحدد بجدل الغفلة والبصيرة. فالدنيا في نظر ابن عربي وكثير من الحكماء هي حلم يجب عبوره مثلما وجب تعبير الرؤية. فهي جسر يعبر لا يعمر مثل الحلم الذي يعبر ولا يعمر أيضا. الموت ليس هو النهاية بل هو يقظة من نوم الحياة، فإذا تحقق ذلك لم " ينتقل معه شيء مما كان في يده وفي حسه" ، كما هو حاله لما استيقظ من نومه[١٥]. إن الإنسان نائم دائما ما لم يمت[١٦].

ويعدّ الموت في التصور الإسلامي مناسبة لتحقيق الاعتبار بوصفه ذروة الاستخفاف بالجسد. فمع أن الإسلام حثّ على الاهتمام به من منطلق أن لجسدك عليك حقّا، إلاّ أنه استنكر تكريس ثقافة الجسد على حساب الروح. فالجسد يحضر بوصفه شرطاً في جوانب كثيرة من حياة المسلمين وتشريعهم. لكنه لا يمثل منتهى القلق. بل لقد شُرّعت كثير من الأحكام التي هدفت إلى قمع الجسد وتغلّبه على النفس، وذلك عبر شعيرة الصيام التي هي من الأحكام التي مناطها ضرري يكلف المكلف شيئا من الجهد والضرر الخفيف المتحمل كما في سائر الرياضات التي يراد منها التدريب وتقوية النفس والعزيمة. كما أن سلامة الجسد أخذت بعدا رئيسا في اشتراط الحاكم المعتبر. فالجسد لا ينظر إليه بوصفه حقيقة الكائن بل عادة ما ينظر إليه على أنه آلة للنفس ومسكن لها. فقد أفرد إخوان الصفا فصلا في الرسالة التاسعة بعنوان: في أن الجسد كالدار وأن النفس كالساكن في الدار[١٧].

ففي هذا الفصل والذي يليه نقف على أهمية النفس وتابعية الجسد لها.لقد جاءت لغة القرآن على نحو من المجاز الذي يخفي حقائق يتعذّر إيرادها بالمباشرة. فعالم العقل شديد التجريد. ومن هنا جاء التقريب المجازي لمشاهد الجزاء الذي سيلقاه الناس في النشأة الأخرى حيث صوّرها بصور النشأة الأولى مع شيء من التضخيم. فالنّعيم الأوفى والألم الأكبر لا يمكن تقريبه إلاّ بتضخيم الجسد



وليس بتعقّله بوصفه كشف النفس على وجه الحقيقة لما لا ينبغي لها في مشوار تكاملها. فلو حصل هذا لكان له تأثير على اعتقاد جمهور المؤمنين وعاشوا فراغا في الخيال وظنوا بالله الظنونا. فلم يفهم جمهور المؤمنين أن الثواب غير مادي، لأن عالم النشأة الأخرى ليس ماديا، ولا علاقة له بأشياء صورت له كما يصور النعيم للأطفال. فالسّر في كل هذا الأمر يكمن في قول صاحب الدعوة: "وفيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر".

فلنتصور أن أهل الجنة في شغل يومئذ فاكهون، ليس لهم إلا أن يأكلوا وتتجدد الشهية للطعام والجنس وتصبح أجسادهم أضخم من المعتاد لضمان أقصى حد للذة الجسدية ، كما للمشركين أنيابا بحجم جبل أحد لتمكن الألم من أجسادهم. التقريب الجسدي للنشأة الأخرى مجازي محض ويؤكد على عصر طفولة البشر العقلية. وهي شهادة على أن زمن الرشد لم يتحقق دينيا لأنه لم يتحقق عقليا بعد. ومن هنا جرى نقاش واسع وفلسفي أيضا حول إمكانية بعث الأجساد. فالنشأة الأخرى عقلية محض لا يتصور فيها التجسيم.

وحتى ما كان من أمر تجسّم الأعمال هو في نطاق عالم المثال الذي تعمل فيه ملكة الخيال وليس عالم المادة. فهو مثل الحلم الذي تتحسس فيه جميع أشكال الآلام والسعادة الحسية مع أنه عالم مثال لا عالم مادة. وقد قرر الفلاسفة استحالة إعادة المعدوم لأن لا مجال أن يتخلل العدم الوجود ذاته.

ولكي يخفف البعض من ذلك قال باستعادة المثال، ليقر بالبعث الجسدي، لكنه في الواقع يتحدث عن مثال الجسد وليس عنه هو نفسه لأسباب أهمها أن استعادة الشيء بعد إعدامه يلزم عنه استعادة كل شروطه اللازمة لوجوده وهو أمر محال فلسفيا لتعذر العودة بزمان الحركة.

والحق أن هذا الرأي يقوم على فكرة بعث المثال وكذا البعث الجسدي بالمثال. أي إنّ الجسد المبعوث هو مثال عن الأصل في نشأته الأولى لتعذر بعث

الجسد نفسه في كامل شروطه، وأيضا بعث الجسد بالمثال وليس بالمادة لأن لا مادة في النشأة الأخرى، لأنها نشأة حقيقية وكاملة. فالجسد هناك مثالي وليس ماديّا. ويرقى ملا صدرا ببحث المعاد الجسماني إلى مرتبة تندك عندها نقائض المذاهب الحكمية ، فقد أقرّ بضرورة البعث الجسماني ، غير أنه عالجه على وفق منظور الحكمة المتعالية. وهي الحكمة التي تقر ببعث الإنسان بكامل قواه وجوارحه ، لكنها تقيم ذلك الفهم على أساس تغاير النشأتين ؛ إذ " بالجملة فنحو وجودي الدنيا والآخرة مختلفان في جوهر الوجود"(١٨).

وقد تفرّد ملا صدرا عن باقي الحكماء والعرفاء بمن فيهم ابن عربي في مسألة ما يتبقى من أجزاء الإنسان بعد الموت والتي منها تقوم النشأة الأخرى. فقد حاول بعضهم تأويل ما جاء في الخبر من بقاء "عجب الذنب" ، فاعتقد بعضهم أن معناه الأعضاء الأصلية كما ذهب بعضهم إلى أن المقصود منه المادة الأولى أو الهيولى ، وذهب ابن عربي إلى أنه الماهية المسماة بالعين الثابتة من الإنسان. أما ملا صدرا فقد تحدث عن بقاء القوة الخيالية المركبة للصور الغائبة عن عالم الحس(١٩).

ويؤكد ملا صدرا على أن القوة الخيالية والجزء الحيواني من الإنسان جوهر مجرد عن البدن الحسي العنصري. ولذا تبقى هذه القوة حتى بعد إتلاف الجسد العنصري ، فهي غير داثرة(٢٠). فقد خلق الله النفس الإنسانية حسب ملاصدرا بحيث تقدر على تصوير الحقائق في ذاتها وإنشاء الصور الغائبة عن الحواس في عالمها من غير مشاركة المواد(٢١).

الاحتفاء بالجسد بين عنوان الكرامة والسخرية:

لقد تحدث القرآن في موارد كثيرة عن اهتمام خاص بنجاة البدن ورفعه. فقد بحث المسلمون في أمر من غاب من الأنبياء والصالحين واختفت أجسادهم ،

وذلك بإسناد إمكان ذلك فيما وقع من أمر أنبياء معمرين مثل نوح الذي عمر ألف سنة إلا خمسين عاما ، كما استدلوا على إمكان ذلك دائما بناء على أن الوقوع أفضل الأدلة على الإمكان في تأكيد إمكان بقاء المزاج البشري واستمراره. وذلك حينما وقفوا على آيات تغييب أجساد لأزمنة طويلة ، إذ كانت بمثابة آية للأقوام الظالمة؛ ومن تلك الأجساد أجساد حيوانات ، كالحمار الذي لم يتسنّه أو كلب أهل الكهف الذي غاب سنينا عددا وهو باسط ذراعيه بالوصيد. كما هو أمر رفعه المسيح بعد أن شبه جسديا لقاتليه. والأمر هنا ليس احتفالا بالجسد بل بالروح التي تدبر ذلك الجسد وخصوصية الشخصية التي يتعلق بها ذلك الجسد. وحينما عاقب الله فرعون بالغرق ، تحدث عن أنه سينجيه اليوم ببدن لا روح فيه؛ فقال : ﴿**فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ**﴾ (يونس/٩٢). ذكر الألوسي في روح المعاني: " ﴿**فاليوم نُنَجّيكَ بِبَدَنِكَ**﴾ تهكم به وتخييب له وحسم لأطماعه بالمرة ، والمراد فاليوم نخرجك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ونجعلك طافياً ملابساً ببدنك عارياً عن الروح إلا أنه عبر عن ذلك بالتنجية مجازاً (...) لتكون لمن يأتي بعدك من الأمم إذا سمعوا حال أمرك ممن شاهد حالك وما عراك عبرة ونكالاً من الطغيان أو حجة تدلهم على أن الإنسان وإن بلغ الغاية القصوى من عظم الشأن وعلو الكبرياء وقوة السلطان فهو مملوك مقهور بعيد عن مظان الألوهية والربوبية) (٢٢).

ويذكر ابن كثير : "(**فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ**) أي: نرفعك على نَشز من الأرض، (**بِبَدَنِكَ**) قال مجاهد: بجسدك. وقال الحسن: بجسم لا روح فيه. وقال عبد الله بن شداد: سويا صحيحا، أي: لم يتمزق ليتحققوه ويعرفوه. وقال أبو صخر: بدرعك .وكل هذه الأقوال لا منافاة بينها، كما تقدم، والله أعلم"(٢٣).

وبالنتيجة ، فقد حصل ذلك من باب التهكم لا من باب الحقيقة بعد أن رفضت توبته التي جاءت متأخرة.

طقوس الاحتضار عند المسلمين:

تعرفت الجماعات البشرية منذ وجودها على إقرار شكل من أشكال طقوس توديع الموتى، وطقوس الاحتضار. اختلفت هذه الطقوس قليلا أو كثيرا بحسب اختلاف الأديان والثقافات ، لكنها حافظت على جوهر واحد ، هو توديع الموتى في وضعية يسودها الحزن. إنها تراجيديا الأجساد الراحلة عنّا أو هي بالتعبير الديني الإسلامي: قيامة الإنسان. وفي الشريعة الإسلامية هناك طقوس كاملة خاصة تبدأ بالاحتضار وتنتهي إلى لحظة مواراة الجثمان في التراب ، ولكنها أيضا لا تنتهي ، لأنها تندب فعل التواصل في إطار شريعة زيارة الموتى وآدابها والدعاء لهم لتأمين ضرب من الاستمرارية . تؤكد الشريعة أيضا على أن المستفيد من هذا الطقس هم الأحياء قبل الموتى. فالموتى يستفيدون من دعاء الأحياء، والأحياء يعتبرون من وضعية أهل القبور. ولعل ثاني درس خلّدته ذاكرة الأديان بعد خطيئة آدم الأولى ، هي عن حالة الحيرة التي انتابت أحد ابني آدم لما أقدم على قتل أخيه ظلما ، ثم سرعان ما داهمه سؤال تدبير نقل الجسد إلى مثواه المقرر. يذكر الآلوسي في روح المعاني هذه القصة في معرض تفسيره للآية: ﴿**بَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ**﴾[٢٤].

قال: فَبَعَثَ الله غُرَاباً يَبْحَثُ فِى الارض لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِى سَوْءةَ أَخِيهِ أخرج عبد بن حميد وابن جرير عن عطية قال : لما قتله ندم فضمه إليه حتى أروَح وعكفت عليه الطير والسباع تنتظر متى يرمي به فتأكله ، وكره أن يأتي به آدم عليه الصلاة والسلام فيحزنه؛ وتحير في أمره إذ كان أول ميت من بني آدم عليه السلام ، فبعث الله تعالى غرابين قتل أحدهما الآخر وهو ينظر إليه ثم حفر له بمنقاره وبرجله حتى مكن له ثم دفعه برأسه حتى ألقاه في الحفرة ثم بحث عليه برجله حتى واراه ، وقيل : إن أحد الغرابين كان ميتاً . والغراب : طائر معروف ،



قيل : والحكمة في كونه المبعوث دون غيره من الحيوان كونه يتشاءم به في الفراق والاغتراب وذلك مناسب لهذه القصة ، وقال بعضهم : إنه كان ملكاً ظهر في صورة الغراب والمستكن في يريه لله تعالى أو للغراب ، واللام على الأول متعلقة ببعث حتماً ، وعلى الثاني بيبحث ويجوز تعلقها ببعث أيضاً ، و (كَيْفَ) حال من الضمير في (يوارى) قدم عليه لأن له الصدر ، وجملة (كَيْفَ يُوَارِي) في محل نصب مفعول ثان ليرى البصرية المتعدية بالهمزة لاثنين وهي معلقة عن الثاني ، وقيل : إن يريه بمعنى يعلمه إذ لو جعل بمعنى الإبصار لم يكن لجملة (كَيْفَ يُوَارِي) موقع حسن ، وتكون الجملة في موقع مفعولين له وفيه نظر ، و البحث في الأصل التفتيش عن الشيء مطلقاً أو في التراب ، والمراد به هنا الحفر ، والمراد بالسوءة جسد الميت وقيده الجبائي بالمتغير ، وقيل : العورة لأنها تسوء ناظرها ، وخصت بالذكر مع أن المراد مواراة جميع الجسد للاهتمام بها لأن سترها آكد ، والأول أولى ، ووجه التسمية مشترك، وضمير (أَخِيهِ) عائد على المبحوث عنه لا على الباحث كما توهم، وبعثة الغراب كانت من باب الإلهام إن كان المراد منه المتبادر ، وبعثة حقيقة إن كان المراد منه ملكاً ظهر على صورته ، وعلى التقديرين ذهب أكثر العلماء إلى أن الباحث وارى جثته وتعلم قابيل ، ففعل مثل ذلك بأخيه "[٢٥].

وتؤرخ الكتب السماوية لهذا الحدث بسردية تحتمل كثيراً من مستويات المعنى. فهي من ناحية أنفذ من مستهلكات الفهم السردي الظاهري ، تؤكد أن الدرس الأخلاقي والفطري يحتاج إلى تماهي مع الطبيعة السابقة عن وجود الإنسان على مستوى الوجود الفعلي لا الغائي. فمصدر المعرفة هنا ليس بالضرورة يتحقق مع ميلاد الكائن البشري بل هي متاحة في العالم وأنه يتوصل إليها بأولى وسائط المعرفة: التمثيل والمماثلة. تقمص قابيل طريقة الغراب الذي يواري نظيره ، فقام بعملية دفن هابيل؛ كانت تلك أولى تجارب الإنسان كما خلدتها الكتب المقدسة في تدبير نقل الموتى وإخفاء الجسد. تعرف الإنسان على غريزة القتل قبل تعرفه على

طرائق تدبير نقل الموتى . ولكن أيضا اتضح عبر هذه السردية أن طقس نقل الجثامين لم يتأخر تاريخيا عن أول حادثة موت عرفها التاريخ البشري. وهي أولى تمظهرات تكريم الجنازة. إحدى أبرز تلك الطقوس في الإسلام ما يتعلق بتلقين المحتضر الشهادتين إذا أغفلته عنها سكرات الموت ، كما يتعين التلقين حينما يوارى الجثمان تحت التراب. لكن لحظة الاحتضار أيضا تعرف ذروة علاقة الميت بالأحياء في الزمن الأخير من حياة الميت؛ يتعلق الأمر هنا بالوصية. و تقدر أهمية الوصية من خلال مكانة الشخص ووزنه الاجتماعي أو السياسي أو العلمي. الوصية مفصل من مفاصل بعث الروح في واقع المجتمع سياسيا واقتصاديا وثقافيا. فالوصية تؤشر على الخلف وعلى حقائق قد أخفاها المحتضر طيلة حياته أو قرار الوصية بالمال التي تكشف عن علاقات اقتصادية غالبا ما تفاجئ المعنيين بالإراثة. انتقال السلطة في حالة موت الأمير أو تفتيك الثروة في حالة موت الموسر الغني، والكشف عن المستور والحقائق في حالات تتعلق برموز المجتمع ، تؤكد جميعها على أن رحيل الرمز يعني أكثر مما يعنيه رحيل عوام الناس وهمل البشر ؛ لأنه موت مؤثر في الاجتماع ومحدد لمصير استمراريته . ومن هنا تأتي أهمية الوصية حينما يتعلق الأمر بموت الأمير. والوصية في الشريعة مندوبة وهي أولى أن تحضر قبل وفاة المرء ويحتفظ بها في عزّ حياته ؛ ربما الحكمة وراء ذلك أنه متى رآها تذكر الموت ، ومن ثمّ استعاد الوصل بالنشأة الأخرى وعزز جدلية قوس الصعود والنزول في حياته الروحية وسلوكه العملي .

من فن الاحتضار إلى تدبيره:

عرفت أوربا انبثاق فلسفات سعت عبثا لمقاومة الخوف من الموت ببدائل عدّة بدءا من التشاؤمية حتى ذروة السوريالية ، كما أطنب في عرضها جاك شورون في كتابه القيم " الموت في الفكر الغربي" . ولكن أصل هذا الرهاب يعود في



الحقيقة إلى حقبة القرون الوسطى حيث عاشت أوربا حدثا مروعا على إثر انتشار داء الطاعون الذي حصد جموعا غفيرة من الناس. وقد بدا هذا الشكل من الموت بالجملة شكلا من الموت المريع، أطلقوا عليه الموت الأسود. وهنا سعت الكنيسة إلى إنتاج خطاب يعيد المعنى للموت السعيد والأفضل ، من خلال ابتكار ما سمي بفن الاحتضار، وهو الكتاب الذي ينسب لكاهن دومينيكاني مجهول وربما افتراضي في عام ١٤١٥م. يحاول هذا كتاب (Tractatus artis bene moriendi) أن يساعد الناس على الموت السعيد والاستعداد للمغادرة وتجنب محاذير الانتقال. ومن هنا فصول الكتاب: الستة:

ـ الفصل الأول يشرح كيف أن للموت جانب حسن، ويساعد الشخص المحتضر على الاقتناع بأنه لا يوجد داع للخوف من الموت.

ـ الفصل الثاني يوضّح المغريات الخمس التي تواجه الشخص المحتضر، وكيفية تجنبهم. وهي : قلة الإيمان، اليأس، الجزع، الكبر، الجشع.

ـ الفصل الثالث يذكر الأسئلة ا لسبعة الواجب توجيهها للشخص المحتضر، إلى جانب العزاء أو السلوى التي سوف تتاح له بواسطة القوى التطهيرية لحب المسيح

ـ الفصل الرابع يشدد على ضرورة الاقتداء بحياة المسيح.

ـ الفصل الخامس موجّه إلى عائلة المحتضر وأصدقائه، شارحاً القواعد السلوكية الواجب توافرها حين الاجتماع حول فراش الموت.

الفصل السادس يتضمن الصلوات الواجب تلاوتها على الشخص المحتضر(٢٦).

ومثل هذا الفن حاضر في أكثر الديانات بما فيها غير السماوية. وقد ارتقى الإسلام بهذه الشعائر ، وهو الإسم الأنسب والبديل في المنظور الإسلامي عن مصطلح الطقوس، لأن الطقوس اصطلاح عام والشعائر اصطلاح خاص. إذ

الإسلام لا يقر بكل الطقوس التي قد يكون منشؤها اجتماعي؛ أي يقرها بوصفه سلوكاً إنسانياً اجتماعياً ، أي يقرها بوصفها سلوكاً حقيقياً بالجماعة الدينية ولكنه لا يقرها بوصفها جزءاً من الدين بالضرورة ملزم لكل الجماعات ؛ أجل لقد ارتقى الإسلام بشعيرة توديع الموتى واحتضارهم إلى مرتبة قصوى. إن للإسلام حظّا وافرا في هذا الفنّ ، إذ تكمن إحدى أبرز ميزاته في أن واجبات هذا الفن ومستحباته يتساوى فيها الحاكم والمحكوم ، بل تشكل عبرة لمن شاء أن يعتبر. غير أن ما يبدو من أمر الاحتضار وخصوصيته لدى الحاكم تختلف من جهة الإخبار وجملة التدابير التي يجب اتخاذها قبل أن ينتقل الأمير إلى مثواه الأخير. وهذه الخصوصية ليس منشؤها ديني محض، بل هي من موجبات السياسة. إذ لا شك في أن موت الأمير من شأنه أن يحدث أثرا يتعدى حدود الموت البيولوجي إلى الموت السياسي. فمقتضى الاستمرارية وموجب الاستقرار يفرض تدبيرا خاصا لاحتضار الملوك وعموم الحكام ، يؤكد على أن جسد الملك نفسه مرتهن للدولة ليس في مدى انضباطه بطقوس التشريفات ومعظم ما يقتضيه البروتوكول في حياته العملية فحسب ، بل الأمر يتعلق بظرف الاحتضار وعملية انتقال الجسد.

ومن هنا عددنا أننا في حالة الحاكم أو الملك، نتحدث عن تدبير الاحتضار وليس عن فن الاحتضار. إذ في حال تدبير الاحتضار لا نسعى إلى إحراز الموت السعيد أو الجميل كما كان هدف فن الاحتضار بل نتحدث عن الانتقال السلس للسلطة وتعزيز استقرار الممالك؛ أي ما يمكن أن نسميه الانتقال السّلمي للسلطة ورمزيتها.

من هنا يبدو أن مقتضى تدبير الاحتضار هو إخفاء مرض الملك إلى حين الموت وأحيانا يخفى خبر الموت نفسه إلى حين استكمال شروط الإخبار عن موته واستكمال تدابير الانتقال السياسي. كما لا يخفى أن طبيب الملك وحاشيته مطالبون بجملة من التدابير حتى لا يتسرب الخبر. إن الإخبار عن موت الملك قبل



استكمال شروط الإخبار، هو اليوم من مسلمات السياسة وتدابير انتقال الملك والسلطة. وقد تتفشى أحيانا شائعات بموت أو مرض الملك قد تتسرب من كواليس حاشيته أو من تقارير الأجهزة الاستخباراتية المعادية متى غاب الملك عن الأنظار أو بلغها من أمر مرضه شيء ، وأحيانا لإحداث الفتنة أو ربما لجس النبض واختبار النوايا. مسألة كتمان سرّ المرض والاحتضار واردة في الآداب السلطانية أيضا. ففي التاج في أخلاق الملوك يقول الجاحظ : "ومن حق الملك إذا اعتل، أن لا تطلب خاصته الدخول عليه في ليل ولا نهار، حتى يكون هو الذي يأمر بالإذن لمن حضر، وأن لا يرفع إليه الحاجب أسماءهم مبتدئاً، حتى يأذن له. فإذا أذن له بالدخول، فمن حقه أن لا تدخل عليه الطبقة العالية مع التي دونها، ولا يدخل عليه من هذه الطبقة جماعة، ومن غيرها جماعة. ولكن على الحاجب أن يحضر الطبقات الثلاث كلها أو من حضر منها، ثم يأذن للعليا جملةً. فإذا دخلت، قامت بحيث مراتبها، فلم تسلم عليه، فتحوجه إلى رد السلام، فإذا علمت أنه قد لاحظها، دعت له دعاءً يسيراً موجزاً، ثم خرجت. ودخلت التي تليها، فقامت على مراتبها أقل من قيام الأولى، ودعت دعاءً أقل من دعاء الأولى، ثم دخلت بعدهما الثالثة، فكان حظها أن يراها فقط. وليس من عادة الملوك وقوف هذه الطبقة الثالثة، تتأمل الملك، وتدعو له، وتنظر إليه. وإنما مراتبها أن يراها فقط.ومن حق الملك أن لا ينصرف أحد من هذه الطبقات إلى رحله إلا في اليوم الذي كان فيه ينصرف في صحة الملك. وبالحرى ينبغي أن يبرح فناءً سيده ومالكه، انتظاراً لإفاقته من علته، وفحصاً عن ساعات مرضه"(٢٧).

ومثله يؤكد الطرطوشي في سراج الملوك : " قال غيره: لا ينبغي للملك أن تكون له أيام معلومة يظهر فيها فإن في ذلك خصالاً مذمومة. منها أنه قد يعوق في ذلك اليوم ممسك مهم أو بعض الكسل أو لذة مغتنمة، فيلزمه الخروج على كره. ومنها أنه إذا تخلف عن الظهور لأمر ما تطاولت الأعناق من الرعية وكثر كلامها

وقالوا: مرض أو مات أو أصابته آفة، فيكسب العدو جراءة وسروراً ويكسب الولي حزناً وجبناً. ومنها أنه قد واعد عدوه ليوم يلتقيان فيه، ولا ينبغي أن يكون الملك كثير التصرف عند فساد الزمان وخبث الرعية، وعن هذا قالت الحكماء: إذا كان الجمل كثير النفر كان نصيب الذئب"[٢٨].

لقد كشف التاريخ عن صور احتضار الزعماء والرؤساء والملوك بوصفه لحظة استثنائية في حياة الأمم والجماعات. ولا خلاف بين موت الأمير المستبد والأمير العادل في خصوصية الحدث واستثنائيته. في عالم الناس تتحدث الإحصائيات عن موت يحصد الأفراد في السلم على رأس كل ثانية ، فضلا عما تنتجه الحروب وحوادث السير من ضروب الموت الاخترامي بالجملة. لا أحد يتوقف عند ظاهرة الموت إلا إذا دنت منه ومست أقرب الناس إليه. لكن دنو الموت من الأمير يعد حدثا سوسيو ـ اجتماعي وتاريخي ، لأنه يفوق كونه موتا بيولوجيا . فالرمزي يتعدى إلى هنا ، حيث ما بعد موت الجسد ، ليوقفنا على ضرب من الحلولية أو الاستمرارية التي تنتقل فيها السلطة ورمزيتها بصورة سلسة. والسلاسة هنا مكتسب وليس معطى لا يتم في العادة الاّ بتكثيف الرمزي وتحريك نفوذه.

"مات الملك ، عاش الملك"

يجد الرمزي ونفوذ الهالة الكاريزمية اختباره الحقيقي عند حدث الموت. هناك فقط تستطيع الجماعة الإنسانية أن تميز بين من يتكثّف حضورهم بعد الغياب وبين الهمل الذين ينطفئ حضورهم المعنوي بمجرد أن يواري الجسد التراب. ومن هنا كانت لحظة احتضار الزعيم والحاكم هي لحظة الذروة في حياة الجماعات والمجتمعات؛ حياة حيرة وذهول وأساطير وحز ومؤامرات. هذه الأخيرة تعيش لحظة عارمة من الانفصام الجماعي؛ فهي إذ تتهيّأ لتوديع قائدها تجد نفسها

في وضع المتهيئ لاستقبال قائدها الجديد. بين الشعور الأول الموسوم بالحزن والثاني الموسوم بالحبور، توجد حكاية الرمزي والقدسي الذي يشكل لبّ الثقافة السياسية للجماعة وقدرتها على هضم الإحساسين المتناقضين؛ وهناك فقط لا مجال للفراغ، ليس في واقع السياسة فحسب بل في مشاعر الجماعة السياسية؛ إذ موت السياسة يبدأ في الأحاسيس والثقافة السياسية. لذا بدا إحساس الجماعة منسجما على ما يظهر من انفصامية الموقف، حينما يتم الإعلان لحظة احتضار الأمير عن شعار: "مات الملك، عاش الملك". يتحقق الانتقال السلس في الوجدان الجماعي قبل أن يتحقق في الواقع السياسي، هذا إن لم نقل أن الوجدان هنا حاكم على الواقع نفسه. يعكس شعار: "مات الملك، عاش الملك" ثقافة سياسية كاملة. لكنه أيضا يلخّص تاريخا من الوعي السياسي بخطورة الفجوة التي تفصل بين الحدثين، حيث يجب رتقهما في الوجدان، وحده الوجدان ـ بخلاف الواقع ـ يمكن أن يتعقل اندماج لحظتين متفرقتين كما لو أنهما حدث واحد، إنه وعد بالبيعة وعنوان الاستمرارية.

ولا شك في أنّ موت السياسة يختبر تحديدا في هذا الموقف. وحين تحقق الاطمئنان بهذا الوجدان، فلا مجال بعد ذلك للقلق على سيرورة الانتقال. وهو فضلا عن ذلك أيضا عنوان شرعية استباقية وتذكير غير مشروط بضرورة الاستمرارية. فقد أثبت تاريخ الجماعات أن موت السياسة يمكن أن يداهم الجماعة لحظة الاحتضار نفسها، ليجعل من الموت البيولوجي مدخلا لتحقيق الموت السياسي؛ حيث يمكن للموقف الشعبي أن يتغير في أي لحظة من اللحظات وبسرعة قياسية. يحدث في الغالب أن ينتاب الجماهير إحساس عارم بفقد الأب بمعناه الفرويدي حين موت الملوك والزعماء. إنه لا حدود لجنون الجماهير، وتحيزهم المفرط لكل ما هو ليس عقلاني، هو في الواقع أكثر من كونه معرتهم بل هو قانون استمرارية البنى وتجددها واستقرارها. وقد دارت الآداب السلطانية حول

محور تكريس الفهم بالمشاعر الجماعية وكيفية تدبيرها لتكريس استقرار الدول. فالوعي الفردي الذي لا معنى له سوى أن ينهض الجماعات من سبات هذا التحيز اللامشروط للرمزي ، هو مجال تدبير السياسة. كان غوستاف لوبون سابق في الزمان على فرويد ، أي قبل اكتشاف التحليل النفسي الفرويدي، لكنه هو الأكثر تمكنا من فهم العقل الجماعي بل الأكثر فهما لأداء ونفوذ اللاّشعوري عند الجماعات حتى وهو يسمي هذا اللاّشعور باسم الشعور. ولم يجد فرويد نفسه بدا من تجاوز هذا الإسم وهو يحدثنا في التحليل النفسي للجماهير. إنها حقا سيكولوجيا حادة عنيفة متطرفة لا عقل فيها لكنها أيضا متقلبة وغير مستمرة بالضرورة. وإذ تختزل السلطة مفهوم الأبوة بالمعنى نفسه الفرويدي الذي يقيس المجتمع البشري على المجتمع البهيمي في حادثة قتل الأب ، فهذا أمر وارد عند لوبون الذي يعدّ وجود رئيس للجماعة أمراً راسخاً في تقاليد الجماعية سواء أتعلق الأمر بعالم الحيوان أم عالم البشر.

هكذا قد يبدو الوضع في غاية الإحساس بفقد الأب وجرح المشاعر الأبوية المرافقة للإحساس العارم بالذنب ، لا سيما إذا استحضرنا مفهوم الكراهية للحاكم وقتله اللاشعوري. ومثل هذه الوضعية المهسترة رافقت دائما موت الزعيم والبطل والحاكم على مرّ القرون والسنين. حتى في حياة النبي/الأمير حصل مثل ذلك ، وحدث أن رفض بعضهم أن يقبل بموته. فرض تأثير للعقل على الجماهير، بل إن مقدرة الأفراد العقلية تختفي في روح الجماعة(٢٩).

إن هذه السيكولوجية بتعبير فرويد تضارع سيكولوجيا " النوّام" ، ولغزها من لغزه ، إنّ أهم سمة من سمات الجمهور في نظر فرويد هي سمة انحطاط النشاط الفكري والعجز عن ضبط النفس واللاّنهائية في التعبير عن مشاعره في التظاهرات العاطفية . وهذه هي نفسه صفات الجمهور عند جوستاف لوبون يثمّنها فرويد ، قبل أن يعدّها حالة نكوص نفسي لعهد الطفولة والتّوحش . هذا من



دون أن ينسى فرويد أن يلفت إلى أن حالة النكوص هذه تتعلق بالجماهير الاعتيادية ولكنها تقلّ بشكل ملفت لدى الجماهير المتقدمة الأكثر تنظيما[٣٠]. من هنا كان المستهدف من تدبير هذه المشاعر هم الجماهير لا النخب التي وجب أن تدرك قبل غيرها أن تدبير مشاعر الجمهور لا يمكن أن تتم إلا بتفعيل الرمزي والكف عن المباشرة وتكثيف الطقس وتجنّب العقلاني. لعل أكبر خطأ ترتكبه النخبة حينما تعتقد أن تدبير الرمزي هو خطيئة سلطانية أو حيلة من حيلها ، بينما لا طريق للنفوذ والتحكم بالجماهير إلا بهذا الخداع الرمزي الذي هو في سوسيولوجيا السياسة ضرورة من ضرورات حفظ النظم التقليدية بل لو أدرك القدامى مفاهيمه لعبّروا عنه بتعبيرات غوستاف لوبون وفرويد ونظرائهم ، إنّه إذن في صلب الآداب السلطانية بل من موضوعات السياسة الشرعية.

في مخاطر سوء تدبير الاحتضار:

أعتقد بما أن نشأة الملك في التجربة العربية والإسلامية تمد جذورها إلى المنعطفات التاريخية التي توقفنا على العهد النبوي التأسيسي ، يفرض رصد الظاهرة في هذه المرحلة تحديدا. ذلك لأن الأمر هنا لا يتعلق بتأويل المتعمّلين ، بل يتعلق بصاحب الدعوة الأول بوصفه مصدر الشرعية وصاحب الإمارة الأول بوصفه أول حاكم في الإسلام.

اجتماع النبوة والحكم كما في حالة سليمان الملك أو حالة محمد ﷺ، أمر لا غبار عليه كما يحدثنا أيضا ابن خلدون. لأن السؤال المطروح علينا في مجال التاريخ والفكر السياسي الإسلامي: هل منع الرمزي النبوي من كبح ظاهرة الصراع حول السلطة واختراق تدابير الاحتضار؟ إذا تبين أن النبوي لم يمنع من ذلك، اتضح إذ ذاك أي أهمية لتدبير الاحتضار، إذ ليس تدبير الاحتضار في نهاية المطاف سوى تدبير انتقال السلطة. فالذي قد يجعل النبي لا يغلّب السياسي على

النبوي هو قيمة النبوي الحاكم على الأميري، ومن ثمّ في مورد التعارض لا يعقل أن يتصرف النبي إلاّ بوصفه نبياً وليس حاكماً.

موت الأمير و الصراع على الحكم:

ليس تدبير الاحتضار أمرا نافلا أو حتى بروتوكوليا لتعزيز هيبة الدولة ، بل هو إجراء في صلب أمن الممالك وحفظ النظام العام. ومن هنا فإن تدبير الاحتضار من المسلّمات التي تأخذ بها الدول لا يستثنى في ذلك أكثرها نزوعا للعدل؛ أي حكومة الأنبياء أنفسهم. ما يؤكد على أهمية هذا التدبير وضرورته في استقرار الممالك كما ستظهر الآثار السلبية لسوء قيام هذا التدبير أو فشله. فمن باب الأولوية القطعية أنه متى ثبت أن تدبير الاحتضار ضرورة حتى في حكومة النبي، وجب الأمر مضاعفا في حكومة من هم في العدالة دونه. يحدثنا القرآن الكريم عن إحدى أهم القصص المتعلقة بتدبير احتضار الملك. يتعلق الأمر بالملك سليمان العظيم. هو ملك ندرك جميعا ما منحته لغة الخيال من مظاهر التحكم بالإنس والجن. لكن لا أحد تساءل حول كيفية نهاية هذا الملك وكيفية احتضاره السرّي على الرغم من هذا الخضوع الكبير من رعايا سلطنته. لم يكن سليمان ظالما، لسبب بسيط أنه كان نبيّا. وقد كان ملكه ممدوحا وسلوكه واقع في طول الأمر الإلهي. ولذا عدّ ملكه مثالا عن الملك المحمود. يذكر ابن خلدون في هذا الصدد هذا الوجه من ملك سليمان / النبي ، فيقول:"وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الأدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه. فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً. وقد قال سليمان صلوات الله عليه: " رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي " ، لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك"[31].

ومع ذلك يوحي القرآن بأن أمر تدبير احتضاره وجب أن يتم في وضعية استثنائية تليق بخصوصية سلطانه. وحيث لا يوجد من هو جدير بكتم هذا السّر العظيم، كان لابد من أن يتعدّى رعب السلطان إلى ما بعد موت الملك بتدبير إلهي متين. لقد استمر الجسد يوحي باستمرارية السلطان في خداع لم يدركه عتاة الجن. هنا لعب الجسد دورا سياسيا أمّن ضربا من الاستقرار. يحدثنا القرآن عن هذه القصة: ﴿**فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلا دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ**﴾.

جاء في معظم التفاسير ومنها جامع البيان حكاية عن كيفية تدبير هذا الاحتضار.يقول الطبري: " يقول تعالى ذكره: فلما أمضينا قضاءنا على سليمان بالموت فمات (**مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ**) يقول: لم يدل الجن على موت سليمان(إِلا دَابَّةُ الأَرْضِ) وهي الأرضة وقعت في عصاه التي كان متكئًا عليها فأكلتها، فذلك قول الله عز وجل (**تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ**).

حدثنا أحمد بن منصور قال ثنا موسى بن مسعود أَبو حذيفة قال ثنا إبراهيم بن طهمان عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم قال: "كَانَ سُلَيمانُ نبيُّ اللهِ إذَا صَلَّى رأى شجرة نابتة بين يديه فيقول لها ما اسمك؟ فتقول كذا، فيقول لأي شيء أنت؟ فإن كانت تُغْرَسُ غُرِسَت، وإن كان لدواءٍ كُتبتْ، فبينما هو يصلي ذاتَ يَومٍ إذ رأى شجرةً بين يديه، فقال لها: ما اسمك؟ قالت: الخروب، قال: لأي شيء أنت؟ قالت: لخراب هذا البيت، فقال سليمان: اللّهُمَّ عمِّ على الجن موتي؛ حتى يعلم الإنس أن الجن لا يعلمون الغيب، فنَحَتَها عصا فتوكَّأ عليها حولا ميتًا، والجن تعمل، فأكلتها الأرضة، فسقط، فتبينت الإنس أن الجن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا حولا في العذاب المهين". قال: وكان ابن عباس يقرؤها كذلك، قال: فشكرت الجن للأرضة فكانت تأتيها بالماء"[٣٢].

هناك أكثر من حكمة وراء هذا التدبير الذي لا يمكن تصوره على نحو عبثي. فمن ذلك ما كان ينطوي عليه الأمر من تكذيب الجن بوصفهم يعلمون الغيب. وقد تحدثت كل التفاسير عن هذه الحكمة بوصفها علّة هذا التدبير. لقد بات واضحا أن مراد سليمان من دعوته بأن لا يتنفّذ الجن على الإنسان استنادا على معرفتهم المزعومة بالغيب. فهذه المعرفة سلطة، ومن شأنها أن تجعل الجنّ حاكما على الإنس بمجرد موت سليمان. إنه شكل من أشكال تفويت السلطة بتدبير متقن للاحتضار، وإفساد حكومة الجن على الإنس.

احتضار النبي وانتقال السلطة:

أفرد ابن هشام فصولا عدّة في ذيل سيرته حول نهاية مشوار صاحب الدعوةﷺ تحت باب سماه: ابْتِدَاءُ شَكْوَى رَسُولِ اللّهِ ﷺ؛ منها على سبيل المثال لا الحصر، فصل: فِي افْتِتَانُ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَوْتِ الرّسُولِ ﷺ. وفيه يحكي عن حوادث لو لم يتم احتواؤها لانفرط عقد الاجتماع السياسي العربي والإسلامي يومئذ. ومع أن ابن هشام كما هو دأب سائر كتاب السير لم يخرجوا عن خط سياسة التدوين في تكريس وترديد السردية التاريخية نفسها ، التي شرعت منذئذ جزءاً من ممالآت تاريخ الغلب الذي بدأت تظهر أولى معالمه في سقيفة بني ساعدة ، إلا أننا نجد في بعض من تلك الحوادث ما يحمل دلالات عن حقيقة ما يعنيه غياب الجسد. ففي فصل من سيرة ابن هشام تحت عنوان: مَقَالَةُ عُمَرَ بَعْدَ وَفَاةِ الرّسُولِﷺ، نقف على رواية ينقلها ابن هشام عن ابن إسحاق: قال:

"قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ : قَالَ الزّهْرِيّ ، وَحَدّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيّبِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمّا تُوُفّيَ رَسُولُ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ قَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطّابِ ، فَقَالَ إنّ رِجَالًا مِنْ الْمُنَافِقِينَ يَزْعُمُونَ أَنّ رَسُولَ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ قَدْ تُوُفّيَ وَإِنّ رَسُولَ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ مَا مَاتَ وَلَكِنّهُ ذَهَبَ إلَى رَبّهِ كَمَا ذَهَبَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ فَقَدْ

غَابَ عَنْ قَوْمِهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمّ رَجَعَ إلَيْهِمْ بَعْدَ أَنْ قِيلَ قَدْ مَاتَ وَوَاللّه لَيَرْجِعَنّ رَسُولُ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ كَمَا رَجَعَ مُوسَى ، فَلَيَقْطَعَنّ أَيْدِيَ رِجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ زَعَمُوا أَنّ رَسُولَ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ مَات قَالَ وَأَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ حَتّى نَزَلَ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ حِينَ بَلَغَهُ الْخَبَرُ ، وَعُمَرُ يُكَلّمُ النّاسَ فَلَمْ يَلْتَفِتْ إلَى شَيْءٍ حَتّى دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ ، وَرَسُولُ اللّه صَلّى اللّه عَلَيْهِ وَسَلّمَ مُسَجّى فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ بُرْدٌ حِبَرَةٌ فَأَقْبَلَ حَتّى كَشَفَ عَنْ وَجْهِ رَسُولِ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ . قَالَ ثُمّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ فَقَبّلَهُ ثُمّ قَالَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمّي ، أَمّا الْمَوْتَةُ الّتِي كَتَبَ اللّهُ عَلَيْك فَقَدْ ذُقْتهَا ، ثُمّ لَنْ تُصِيبَك بَعْدَهَا مَوْتَةٌ أَبَدًا . قَالَ ثُمّ رَدّ الْبُرْدَ عَلَى وَجْهِ رَسُولِ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ ثُمّ خَرَجَ وَعُمَرُ يُكَلّمُ النّاسَ فَقَالَ عَلَى رِسْلِك يَا عُمَرُ أَنْصِتْ فَأَبَى إلّا أَنْ يَتَكَلّمَ فَلَمّا رَآهُ أَبُو بَكْرٍ لَا يَنْصِتُ أَقْبَلَ عَلَى النّاسِ فَلَمّا سَمِعَ النّاسُ كَلَامَهُ أَقْبَلُوا عَلَيْهِ وَتَرَكُوا عُمَرَ فَحَمِدَ اللّه وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمّ قَالَ أَيّهَا النّاسُ إنّهُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمّدًا فَإِنّ مُحَمّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللّه فَإِنّ اللّه حَيّ لَا يَمُوتُ . قَالَ ثُمّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ﴿**وَمَا مُحَمّدٌ إِلّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرّ اللّه شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللّهُ الشّاكِرِينَ**﴾ . قَالَ فَوَاَللّه لَكَأَنّ النّاسَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ حَتّى تَلَاهَا أَبُو بَكْرٍ يَوْمئِذٍ قَالَ وَأَخَذَهَا النّاسُ عَنْ أَبِي بَكْرٍ فَإِنّمَا هِيَ فِي أَفْوَاهِهِمْ قَالَ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ : قَالَ عُمَرُ وَاَللّه مَا هُوَ إلّا أَنْ سَمِعْت أَبَا بَكْرٍ تَلَاهَا ، فَعَقِرْت حَتّى وَقَعْت إلَى الْأَرْضِ مَا تَحْمِلُنِي رِجْلَايَ وَعَرَفْت أَنّ رَسُولَ اللّه صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ قَدْ مَاتَ"[٣٣].

لست واثقاً من عدم ثبوت هذه الرواية لكنني غير واثق من صحّة توجيه مضمونها، لبيان تدفق العواطف والانفعالات عند فقد جسد النبي ﷺ؛ إذ هكذا على الأقل في متصور مجتمع المؤمنين أن فقد الجسد لا يعني فقد الحضور. كما أن الموقف تغيّر رأساً، إذ الذين نعوا فراقه لم يحضروا دفن الجسد. وذلك لسبب بسيط ،



هو أن جسد النبي صلى الله عليه وآله، كما تؤكد السيرة بما في ذلك الأكثر ترطيبا لسرد الحوادث التي رافقت عملية انتقال السلطة للإيحاء بسلاستها ؛ أجل ، كان فقد الجسد النبوي هو الأكثر مدعاة للتأمل ، لأنه مرّ مرور الكرام فيما اعتنى الباقي بالأثر السياسي لهذا الموت.

ما يهم هنا هو أهمية الحدث. فالأمر يتعلق هنا برحيل نبي ولكنه أمير في الوقت نفسه. وهو درس تاريخي يؤكد أنّ خطر اختراق لحظة الاحتضار في تحويل مسارات السلطة وارد حتى في عصر النبي. وهذا يؤكد على أهمية تدبير الاحتضار ، لأن أي فشل في عملية التدبير تلك ، تكون له عواقب خطيرة. فالمغزى هنا واضح ؛ إذا كان الأمير/ النبي لا يمكن أن يضمن الانتقال السلس للسلطة من دون تدبير الاحتضار ، فكيف يمكن أن يحدث ذلك في حياة سواه. وهذا ما تحقق تاريخيا بعده، فلا وجود لمن لم يوص ويعمل على إحكام تدبير الاحتضار. والحدثان اللذان أجهض فيهما تدبير الاحتضار أو لم يتحقق فيهما تدبير ناجح للاحتضار أعقبتهما حوادث كبرى. فبعد عهد عثمان الذي لم يمنحه الثوار من شتى طبقات المجتمع الصحابي فرصة النطق بالشهادة، بدا الوضع أن لم يعد هناك منازع موضوعي لعلي بن أبي طالب. فكانت أول عملية شورى في الإسلام يتحقق معها الإجماع ولم ترتكز حتى على الوصيّة. لكن هذا نفسه لم يدم حتى تداهمه فتنة الحزب الأموي لتدخل التجربة في معارك داخلية حددت مسار السلطة في الوعي الإسلامي وتاريخه حتى الآن.

أمّا الثانية ، فهي حينما أقدم أحد أمراء بني أمية وهو معاوية بن يزيد الذي رفض أن يوصي بعد أن ترك الحكم طواعية وقيل أنه اغتيل لهذا السبب. يذكر الفخري عن معاوية بن يزيد بن معاوية: "كان صبياً ضعيفاً، ملك أربعين يوماً، وقيل ثلاثة أشهر، ثم قال للناس: إني ضعفت عن أمركم فالتمست لكم مثل عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فلم أجد، فالتمست ستةً مثل أهل الشورى فلم أجد،

فأنتم أولى بأمركم فاختاروا له من أحببتم، فما كنت لأتزودها ميتاً وما استمتعت بها حياً. ثم دخل داره وتغيب أياماً ومات، وقيل مات مسموماً وليس له من الأخبار ما يؤثر. ثم ملك بعده مروان بن الحكم"(٣٤).

ما يجب التوقف عنده بوصفه لحظة نموذجية ، هو كيف ترك النبي/الأمير ، إجراء تدبير الاحتضار ، إذ لا يعقل أن يترك الأمر سدى. فهذا نبيّ لن يترك خلفه الرمزي فقط بل سيترك وراءه سلطة. وهنا يحدث تنافس وصراع بين الرمزي والسلطة السياسية ، وحيث لا مجال لحيازة السلطة إلا بالاستيلاء على الرمزي النبوي أيضا ؛ وهذا ما فجّر أكبر صراع في تاريخ الإسلام منذ رحيل صاحب الدعوة ﷺ. هذا الأمر عبّر عنه عمر في وقت متأخر وهو يصف خلافة أبي بكر التي مرت من ظروف تنصيب صعبة كما يروي البلاذري في الأنساب والسيوطي في تاريخ الخلفاء الطبري في تاريخه والإيجي في المواقف وغيرهم : لقد كانت خلافة أبي بكر فلتة فمن عاد إليها فاقتلوه. الفلتة هنا وكما يشرحها اللغويون بأنها الخلسة كما ذهب الزمخشري أو الفتنة والفجأة كما عنى بها الإيجي. فلتة ، لماذا؟

بكل بساطة ، لأنها جاءت من دون تدبير أو على أعقاب نقض تدبير كان مقررا. لقد جاءت على إثر فوضى وفشل في تدبير الاحتضار. وحتما لا يجوز قراءة المشهد من منظور الأعراف الديمقراطية بأثر رجعي ؛ فلقد عذرهم طه حسين مرة في معرض الفتنة الكبرى بوصفهم لم يكونوا يعرفون ما معنى الدستور. فالوصية كانت الوسيلة الممكنة لضبط الاستقرار وإلاّ فهو الغلب والعصبية. ولهذا عمل بالوصية حتى أولئك الذين رفضوها وأنكروا وجودها للنبي ﷺ. فلقد وصّى الخليفة أبو بكر بعمر بن الخطاب كما وصّى هذا الأخير بالستة ، وكان واضحا أن المقصود من هذه التراتيبة السداسية عثمان وهكذا دواليك. فلقد فهم منها ذلك علي بن أبي طالب بمجرد أن أعلن عن الأسماء ليقول لابن عمه العباس فيما يرويه أكثر من مؤرخ كابن مخنف والطبري في التاريخ : عدلت عنّا . فقال: وما علمك ؟

قال: قرن بي عثمان، وقال كونوا مع الأكثر فإن رضي رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمه عبدالرحمن، وعبدالرحمن صهر عثمان ، فلو كان الآخران معي لم ينفعاني، بله أني لا أرجو إلا أحدهما ... فرد عليه العباس مذكرا بما قاله له حين سمي في الستة ثم أوصاه قائلا: أحفظ عني واحدة: كلما عرض عليك القوم فقل: لا ، إلا أن يولوك، واحذر هؤلاء الرهط فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنابه غيرنا .. فقال علي: أما لئن بقي عثمان لأذكرته ما أتى، ولئن مات ليتداولنها بينهم ، ولئن فعلوا ليجدني حيث يكرهون ".

هكذا كانت تفهم الأمور بناء على التوزيع القبلي والروابط العشائرية. ولذا كانت الوصية سلوكا سياسيا في عصر الخلفاء الأوائل. وهي لحظات تعطينا تصورا عن أشكال فنون تدبير الاحتضار. والحق ، أن هذا تدبير احتضار النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ من جنبة كونه حاكما أيضا، حصل بصورة دقيقة لولا أن واجهت أشكالاً من الاعتراض. وصورة التدبير النبوي /الإماري اشتملت على موقفين تاريخيين شكلا ذروة هذا التدبير:

التدبير الأول: حينما أصرّ النبي/الأمير على تجهيز جيش أسامة. حتى قال فيما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل والجرجاني في شرح المواقف وكذا ابن سعد في الطبقات والحافظ ابن حجر في فتح الباري في صحيح البخاري : "لعن الله من تخلّف عن جيش أسامة" . وحينما طعنوا في إمارة أسامة في زمن الاحتضار ، خرج الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ غاضبا على من تقوّل فيه كما ينقل البخاري في كتاب المغازي ـ بعث النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ أسامة بن زيد ومثله رواه مسلم والترمذي وغيرهما : "ابن دينار عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ بعث بعثا وأمر عليهم أسامة بن زيد فطعن الناس في إمارته فقام رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ فقال إن تطعنوا في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل وأيم الله إن كان لخليقاً للإمارة وإن كان لمن أحب

الناس إلي وإن هذا لمن أحب الناس إلي بعده".

التدبير الثاني: لمّا تم إفشال هذا التدبير ، أعلنها بملء الصوت: آتوني قرطاسا وهو ما سماه ابن عباس برزية يوم الخميس. فقد روى البخاري في باب قول المريض " قوموا عني " من كتاب المرضى من صحيحه بسنده إلى عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس وكذا في كتاب العلم وكذا رواه مسلم في آخر الوصية من صحيحه وابن حنبل في المسند قال : لما حضر رسول الله ﷺ : وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي ﷺ" : هلم أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده فقال عمر : إن النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله ، فاختلف أهل البيت فاختصموا ، منهم من يقول قربوا يكتب لكم النبي كتابا لن تضلوا بعده ، ومنهم من يقول ما قال عمر ، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي ﷺ قال رسول الله ﷺ : قوموا : قال عبيد الله : فكان ابن عباس يقول : إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم ".

وطبعا إنّ عبارة غلب عليه الوجع ليست هي الصيغة المشهورة ، بل هي تلطيف للعبارة ، لأن ما قيل هو " إن النبي يهجر". وهذه عبارة شائعة في كتب التاريخ الاسلامي ـ ليس هاهنا محلّ مناقشتها ـ وهي تعني الهجر بمعنى الهذيان. هذا مع العلم أن الجميع أوصى وهو في حالة احتضار كما لا يخفى ، إلا احتضار النبي ﷺ كان هذيانا.

وحينما افتعل اللغط والجدل في حضرة الرسول ﷺ صرخ النبي في وجوههم؛ كنبي لا كأمير: اخرجوا عني ، لا يمكن التنازع عند نبي. هنا غلب النبوي على الأميري بعد أن تأكّد فشل تدبير عملية الاحتضار التي أشرف عنها شخصيا صاحب الدعوة بما له من نفوذ معنوي على القوم ؛ ومع ذلك فشلت العملية. لأن المسألة تتعلق بتشكل ضرب من التعارض حينها ، أي إنّ الاستمرارية لا يجب أن

تتحقق في الرمزي النبوي بل لا بد من الانتقال ، تحت طائلة الحساسيات القبلية والعائلية إلى طرف آخر كانت البيئة المحيطة حاضنة لتشكل هذا الوعي أو استعادته. يمكن القول أن السياسة ماتت حينها لتمنح بالمقابل تدفقا للرمزي النبوي ولو في الحد الأدنى. يتعايش منذئذ الرمزي النبوي مع قيم العصبية والعشائرية، هو وحده ما يفسر هذا التركب بين النقيضين: التحرري النبوي والأبوية العربية الجاهلية. إن أغلب ما يشكل موضوع نقد في الإسلام اليوم هو نفسه ما شكل موضوع الإصلاح الإسلامي في عصر البعثة؛ أي إنّنا ننتقد في الإسلام التاريخي اليوم الجانب الجاهلي الذي عاد فاقتحم حرم النبوي ، ليؤسس ويشرعن القيم العصبية الجاهلية . لقد تم القبول بالحد الأدنى من النبوي المهدد باستدماج القبلي ، لكي لا يندثر النبوي جميعه ولا يبقى منه أثر. لأنه في مثل هذه المرحلة ، كاد السياسي يهجم على الديني. لنقرر أن الأمر في المبتدأ والخبر لم يكن حكاية إجهاز الديني على السياسي ، بل على عكس ذلك كان إجهازا للسياسي على الديني كما تأكّد عبر صيرورة أنماط السلطة في الإسلام.

ومن هنا تتجلى معضلة المطلب العلماني في المجال العربي والإسلامي ، لأن أنماط السلطة التاريخية في المجال العربي والإسلامي، لا تمتح من شروط التاريخ المسيحاني الأوربي حيث الإجهاز الديني على السياسي استمر بعد فقد المسيح ، حيث أوربا نفسها لم تر المسيح قط وإنما تعرفت صورته من خلال الكنيسة. إن حقبة ما بعد النبوي في الإسلام هي لحظة تفوق المطلب العلماني الذي يؤمن للمجتمع تعايش مكوناته ويرعى الاختلاف ، بل هي لحظة تحكم بكل الرمزي ، الذي يبدو فيه الأمر لا يتعلق بمجرد تقاسم وظيفة بين المسيح وقيصر، المؤسسة لعلمانية الدولة الحديثة في أوربا ، بل الأمر يتعلق باحتكار وظيفة سياسية يتغلب بموجبها على الديني ؛ وهو شكل ارتضته الحاكمية العربية لنفسها وعدّته صورة أثيرة لعلمانيتها المقنعة. وهذه ليست خصوصية في المجال العربي والإسلامي بل هي



قاعدة مشتركة النفاذ والتأثير في كل المجالات، إذ يمكن للانتربولوجيا السياسية أن تقف على آثارها ومصاديقها في كثير من الأنساق السياسية الوفية للرمزي الديني. وكما يؤكد جورج بالانديه ، فإن "المقدس هو أحد أبعاد السياسي" مقرا أيضا بإمكان أن يصبح المقدس أداة للسلطة وضامن شرعيتها ووسيلة في الصراع أو المنافسة السياسية.

ظروف الموت الحقيقية. لقد ظل جثمان الرسول على وضعيته لم يتلق من العناية إلا من أقربائه وفي مقدمتهم علي والعباس. ففي المدينة نفسها أحدث النبأ الذي لم يتوقعه أحد اضطرابا هائلا شغل الناس عن كل شيء حتى عن جثمان الرسول نفسه فلم يدفن إلاّ في اليوم التالي"[٣٥]. وأنّ الباقي لم يشهدا دفنه .

أما وصاياه التي ذكرها قبل الموت ، فقد تم التحلل منها مثل إيفاد جيش أسامة في لحظتها . وقد فهم بعضهم أنّ غياب الرسول ـ الجسد ، لا يمنحه حجية البقاء المعنوي. هكذا تنقلنا حادثة رزية يوم الخميس كما يصفها ابن عبّاس، التي أشرنا إليه سابقا. لقد انتقل الجسد من بين الحضور ووري تحت التراب ، والنزاع السياسي في سقيفة بني ساعدة على أشده. ومع العلم أن المسلمين كانوا على فهم شائع بحقيقة الموت ـ حتى أن أحدهم يقول كأننا سمعناها لأول مرة ـ يؤكد على أن التعلق بالتجسد الجسدي يحجب حقيقة الروح. وهذا يؤكد على أن الجسد يختزل كل الرمزي الروحي أيضا. فالحضور الجسدي ليس كالحضور المعنوي. بل بلغ التجسيد حدّا أن أصبح رحيله عنوان رحيل معنوي أيضا. فلقد رحل الرسول ﷺ وحسبنا كتاب الله. أي إنّ نهاية الرسول ﷺ رسمت له في لحظة الاحتضار ، حيث هناك كفّ في نظر بعضهم أن يظل نبيّا. وأي قراءة عكسية لتطور الأحداث تؤكد أسباب غضب الرسول ﷺ على الحضور وإصراره حتى لحظة الاحتضار على إنفاذ جيش أسامة وإشغال معظم من حوله بالمعركة التي كانت مقررة.

إذا تبيّن لك ذلك ، فاعلم أن تدبير الاحتضار في الممالك ما دون حكومة

النبي صلى الله عليه وآله أمر طبيعي وآكد، إذ ليس ثمة ما يمنع من إنفاذ هذا التدبير لمرجح آخر غير السلطة واستقرار الملك والممالك. فقد وضح أن أي اعتراض أو فشل في تدبير الاحتضار من شأنه أن يحول دون انتقال السلطة بالشكل المقرر لها. فإذا حصل هذا في احتضار الحاكم النبي، فهو أولى في احتضار الحاكم غير النبي.

*** هوامش البحث ***

(١) ـ الخيال، عالم البرزخ والمثال جمع وتأليف محمود محمود الغراب، ص ٣٤ ط٣ ـ ١٩٩٣م، دار الكتاب العربي.

(٢) ـ موريس دوفيرجي : علم اجتماع السياسة، ص ٩٤، تـ : د. سليم حداد، ط ٢، ٢٠٠١م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

(٣) ـ بول تيليش : بواعث الإيمان، ص 53، تـ : سعيد الغانمي، ط ١ ـ ٢٠٠٧ منشورات الجمل، بغداد.

(٤) ـ ن.م ص ٥١ ـ ٦٤.

(٥) ـ رودولف أوتو، فكرة القدسي، ص ٩٣، ط ١ ـ دار المعارف الحكمية، ٢٠١٠م بيروت.

(٦) ـ جون هيك، فلسفة الدين، ص٢٢، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية ٢٠١٠م بيروت.

(٧) ـ جورج بالانديه : الانتربولوجيا السياسية، ص ١٤٦، تـ : علي المصري، ط٣، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م بيروت.

(٨) ـ الحديد/ ٢٥

(٩) ـ محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية، ص ٤٠٤ ج ٤، تحقيق د.عثمان يحيى ط٢، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٥ ـ مصر.

(١٠) ـ م.ن، ص ٤٠٥.

(١١) ـ م.ن، ص ٤٠٧.

(١٢) ـ الأحزاب / ١٦.

(١٣) ـ النساء/ ٧٨.

(١٤) ـ أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ص ٣٣٢ج٢١.
ط١ ـ ٢٠٠٠ م، تحقيق أحمد محمد شاكر الناشر : مؤسسة الرسالة.

(١٥) ـ محيي الدين بن عربي، الفتوحات، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ ج ٣.

(١٦) ـ م. ن، ص ٢٨٥.

(١٧) ـ رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ص ٣٨٣، ج ٢ دار صادر بيروت / بلا تاريخ.

(١٨) ـ صدر المتألهين الشيرازي : مفاتيح الغيب ، ص ٦٠٣ ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي.

(١٩) ـ م . ن ، ص ٦٠٥ ـ ٦٠٦ .

(٢٠) ـ م . ن ، ص ٥٩٧ .

(٢١) ـ م . ن ، ص ٥٩٨ .

(٢٢) ـ شهاب الدين الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٨/ ١١٠ ـ موقع التفاسير http://www.altafsir.com

(٢٣) ـ بن كثير : تفسير القرآن العظيم ـ ج ٤ ص٢٩٤ ط ٢ دار طيبة للنشر والتوزيع ١٩٩٩ م.

(٢٤) ـ المائدة / ٣١.

(٢٥) ـ المصدر السابق : ٤/ ٤٥٧.

(٢٦) ـ "فن الاحتضار" ؛ عن ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

(٢٧) ـ الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك، ١/ ٣١ عن موقع الوراق:
http://www.alwarraq.com

(٢٨) ـ الطرطوشي : سراج الملوك ١/ ١٦٢ ، موقع الوراق:
http://www.alwarraq.com

(٢٩) ـ جوستاف لوبون: روح الاجتماع ، ص ٣٠ ، تـ : أحمد فتحي باشا زغلولط ١ ـ المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٥م ـ القاهرة.

(٣٠) ـ فريود : علم نفس الجماهير ، ص٩٩ ـ ١٠٠ ، ت ـ : جورج طرابيشي ، ط١ ـ دار الطليعة ، ٢٠٠٦م ـ بيروت.

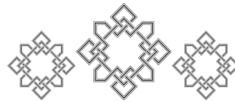
(٣١) ـ مقدمة ابن خلدون ص ١٠٤ ج١ عن موقع الوراق:
http://www.alwarraq.com

(٣٢) ـ الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن ص٣٦٩ ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ط١ ، ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠ م، مؤسسة الرسالة : م.س.

(٣٣) ـ سيرة ابن هشام ٢/ ٦٥٤ ـ ٦٥٥ عن موقع الإسلام:
http://www.al-islam.com

(٣٤) ـ الفخري ص ٤٣ ، انظر المكتبة الشاملة.

(٣٥) ـ كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص ٨٣ ، تـ: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي،ط ٩ ـ ١٩٨١م دار العلم للملايين ، بيروت.



مقاربات نقدية
في دراسة محمد اركون للفكر الاسلامي

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

حياته :

محمد أركون (١٩٢٨ - ١٤ سبتمبر ٢٠١٠ م) ، مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري راحل، ولد عام ١٩٢٨ في بلدة تاوريرت ميمون (آث يني) الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس دراسته الابتدائية بها. ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض ،يذكر أركون أنه نشأ في عائلة فقيرة، وكان والده يملك متجراً صغيراً في قرية اسمها (عين الأربعاء) شرق وهران، فاضطر ابنه محمد أن ينتقل مع أبيه، ويحكي أركون عن نفسه بأن هذه القرية التي انتقل إليها كانت قرية غنية بالمستوطنين الفرنسيين وأنه عاش فيها "صدمة ثقافية"، ولما انتقل إلى هناك درس في مدرسة الآباء البيض التبشيرية، والأهم من ذلك كله أن أركون شرح مشاعره إزاء تلك المدرسة حيث يرى أنه (عند المقارنة بين تلك الدروس المحفزة في مدرسة الآباء البيض مع الجامعة، فإن الجامعة تبدو صحراء فكرية .

وهنا استعارة الى العمق الذي كانت تتمتع به تلك الدراسة بالمقارنة مع التعليم الجامعي .الذي درس فيه الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون Louis)

(Massignon) (١٨٨٣-١٩٦٢) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس . ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه(٩٣٢-١٠٣٠) الذي كان موضوع أطروحته .وهنا تظهر ثلاثة أُمور تعبر عن دور الهامش في تكوينه الاصول الامازيغية ، والتعرف على الاستشراق ودراسة شخصية في العهد البويهي هي مسكويه. وهذا يجعلنا ندرك انّ تشكله الفكري كان مبكراً اذ تميز فكر أركون بمحاولة عدم الفصل بين الحضارات شرقية وغربية واحتكار الإسقاطات على أحدهما دون الآخر، بل إمكانية فهم الحضارات من دون النظر إليها على أنها شكل غريب من الآخر، وهو ينتقد الاستشراق المبني على هذا الشكل من البحث.

كل ما كتبه الدكتور أركون منذ أربعين سنة حتى اليوم يندرج تحت عنوان: نقد العقل الإسلامي. ويصف الدكتور أركون مشروعه كما يأتي، مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى اذ عمل داخل (المجال الإسلامي على تحديد الظاهرة الدينية وبلورتها مفهوميًا وصولا إلى اشكاليتها، وهو يعتقد اعتقادًا جازمًا أنها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الإسلامي انطلاقا من الخطاب القرآني)[١].

بمعنى انه انطلق من قراءة تتجاوز الانحياز الايديولوجية التاريخية سواء كانت مذهبية او كلامية وهذا يتحقق في نظرة العلمي القائم على علمنة المجال الفكري للإسلام والتعامل على انه جزء من التاريخ ولهذا اعتمد أركون في مشروعه النقدي على (نزع القداسة ومعاني التأثر الوجداني ، لذلك يسخر من العاطفة التي اضطر أقطاب الحداثة الغربية إلى أخذها بالاعتبار)[٢].

ونزع القداسة تقتضي الحياد والموضوعي والتجرد مع موضوع الدراسة من خلال التجريد ازاء العقل المسلم المعاصر وهو يتعامل مع التراث وعلل هذا



بأمرين : الاول أن يتمكن الإنسان من التصالح مع نفسه ، وثانيًا مع الزمن الذي يحي ضمنه[٣].

وقد اتسم مشروعه بوصفه مشروعاً تاريخياً وأنثروبولوجياً في آن معاً، أنّه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ. ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار من دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول، والمعرفة القصصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية. وتهدف الإسلاميات التطبيقية فيما تهدف إليه إلى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلامي بوصفه ديناً وتراثاً فكرياً لهذه المجتمعات وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد إنتاجها والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب ، والبعد التاريخي العقلي[٤] .

لا شك في انّ هذه الرؤية التي يقدمها اركون تنحاز الى مرجعيات معاصره ضمن التاريخ الجديد وفلسفة مابعد الحداثة بكل تنوعاتها ومناهجها في مقارباتها الابستمولوجية والسيميائية والأنثروبولوجية .

وفي المحصله تقديم رؤية معاصرة عن الاسلام بكل تنوعاته التاريخية والمذهبية عبر مناهج معاصرة وفكر ينشد انتاج نوع جديد من التصور الاسلامي سمّاه **بإسلام دينوى** او **انسنة الدين** بمعنى انه يتجاوز التراث و الاستشراق والقراءات الايديولوجية المعاصرة سواء كانت اسلامية او قومية او ماركسية ، وصولا الى اسلام مدني بشري (إسلام جديد بكل معانى الكلمة من معنى ، بتفريغه المحتوى العقدي الإسلامي من مضامينه وأصوله المتعالية القائمة على الحق والتصرف الإلهي)[٥] .

وبهذا السياق يغدو مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" جزءاً من مجموعه من الدراسات المعاصر في الفكر الديني مع جمله من الباحثين في الفكر الغربي كانوا يتناولون دراسة التوراة و الانجيل ، ومن ثمّ كان هناك مشروع يتضمن محاولة لدمج العملية النقدية للفكر الديني الإسلامي في عملية نقدية أكثر عمومية للفكر الديني على العموم، ويوضح ذلك الدكتور أركون كما يأتي: وقد شكلت بالتعاون معه [مع الأب كلود جيفري] ومع فرانسواز سميث فلورنتان وجان لامبير "مجموعة باريس" داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي – المسيحي التي كانت قد أسست من قبل الأب ر. كاسبار. وضمن هذه المجموعة بالذات كنت قد حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي "الأرثوذكسي" والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد "الآخرين" من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أزحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ. اقصد بذلك دراسة التاريخ بصفته علم أنثروبولوجيا الماضي وليس بصفته سردا خطيا مستقيما للوقائع المنتخبة بطريقة معينة. وهو ما تجلى في الدراسات الإسلامية التطبيقية في فكر أركون من (واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم ثم استنباط ما يتعلق بهم من تعليم ديني وأغراض ومصالح اقتصادية)[٦] .

مسيرته الأكاديمية:

عُين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٨٠ ، بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل باحثاً مرافقاً في برلين عام ١٩٨٦ و١٩٨٧. شغل منذ العام ١٩٩٣ منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن[٧].



مؤلفاته:

كتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية والإنجليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغـات من بينها العـربية والهولنديـة والإنجليزية والإندونيسية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية:

الفكر العربي والإسلام: أصالة وممارسة؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي"؛ الفكر الإسلامي: قراءة علمية؛ الإسلام: الأخلاق والسياسة؛ الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد؛ العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب؛ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي؛ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟؛ الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة؛ نزعة الأنسنة في الفكر العربي؛ قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟؛ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي؛ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية؛ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟؛ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛ تاريخ الجماعات السرية. في مقاربته النقدية نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة هي:

١- الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على الخطابات الأخرى بوساطة التجييش السياسي التي يتمتع بها وبسبب انتشاره بواسطة سوسيولوجيا وبسيكولوجيا، ينغرس هذا الخطاب في ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

٢- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه" في مرحلة تشكيله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة.

٣- الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو

التثبيت منهجية النقد الفللوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر [٨].

٤- الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من اجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة مستحيل التفكير فيه) [٩].

الا اننا هنا سوف نقسمها الى ثلاثة ابعاد الاول المنهج والثاني نقد الذات والثالث نقد الاستشراق .

أولاً : المنطلقات المنهجية لمشروع اركون النقدي:

نجد من الضروري ان نحدد الحقول التي مارس عليها اركون رؤيته النقدية وهذا التميز ضروري ؛ لانه يميز بين اركون والقراءات المعاصرة التي تتقاطع معه بالرؤية والمنهج فمن القراءات المذهبية او تلك المنحازة الى التراث والتي اخذت تلونات متنوعة منها قراءات تقليدية او قراءات اسلامية تنطلق من الرؤية السياسية للإسلام السياسي ففي نظر تلك القراءات اركون كان خطابه استشراقياً فهو يرد المقولات الاستشراقية ؛ لأنه يتعارض معها في موقف من التراث ويقترب من الاستشراق، فهذه القراءات هي بالأساس منحازة و لا تمتلك موقفاً نقدياً من التراث ، بل هو موقف وثوقي تبجيلي رغم الاختلاف فيما بينه أي: بين القراءات التراثية او القراءات التي يمثلها الاسلام السياسي ، الا انها تختلف مع الاستشراق ومع القراءات الحداثية او المابعد حداثية و لا تميز بين الاثنين أي الاستشراق وما بعد الحداثة .

وقد تميز مشروع اركون بالأساس من خلال حقل الاسلام فهو مغير معني بالدراسات الاستشراقية بقدر ما هو معني بالتحديث في الاسلام فهو يتخذ من

التراث الاسلامي مجال بحث الاساس بوصفه مثقف مسلم ينطلق من أنّه مثقف يقف في نقاط التقاء بين القراءات الكلاسيكسية كما هي في التراث الاسمي وبين اخر التحولات في العقل العلمي الحديث وهو يرصد الحقول الموازية في الفكر الغربي التي مارست قراءة التراث الوسيط المسيحي واليهودي وقدمت له نقوداً من اجل انجاز فهم جديد للدين مستثمرة المنجزات الحديثة في مجال اللغة والعلوم الانسانية وفلسفة الدين، فآركون يحاول هو الاخر ان يقدم دراسات موازية في مجال التراث الاسلامي ، هذا الارتهان الى الاسلام ليس مجرد ترف فكري بل ان الواقع الاسلامي بكل رهاناته الضاغطة والاستبداد السياسي وغياب الحريات والإرهاب كلها تبين ان الواقع الاسلامي بأمس الحاجه الى استثمار المنجزات المعاصرة من اجل نقد الواقع الاسلامي وانجاز تصور معاصر للدين ؛ لأنّ اركون على وفق المنجزات العلمية قد تبين له ان التراث أي تراث لايمكن ان يكون متعالٍ على الزمان فهو خاضع له فالعلوم تبين ان هناك حقولاً تاريخية للمعرفة، فالمعرفة الدينية هي ليس متعالية بل هي معرفة تاريخية بل هي مشتبكة مع المنجزات العلمية بهذا الحقل على مستوى المعرفة العلمية والمناهج التي تجترحها ، ومن حيث المكان فإنّ التراث لا يجوز بمعزل عن التوظيفات الاجتماعية والسياسية التي تسبغ عليه تأويلاتها.

فإذاً هناك معارف تتشكل وانحيازات تتكون بفعل الصراعات العلمية والسياسية كل هذه تحولت الى مذاهب وعقائد من الصعب ممارسة قراءة التراث بعيدا عنها فهناك انحياز تسقط صورتها العقائدية ورؤيتها التقديسية وتنغمس بالمعاني الجاهزة فهناك دائما احكام مسبقة وسلطات هاجعة لا يمكن الفكاك منها داخل الثوابت التراثية. بمقابل ذلك الانحياز جاءت القراءات الايديولوجية الاسلامية التي أضافت الى ما سبق توظيف الايديولوجيا في قراءة التراث والمعروف ان الايديولوجيا وما تكتنزه من انحياز صوب ثوابتها وتشوهاتها للمفاهيم التراثية



والمفاهيم المعاصرة ، فهذا المشروع لا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار من دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع، والمعرفة الأسطورية، والمعرفة العلمية[١٠].

قد يكون الاستشراق حاول تجاوز تلك القراءات على صعيد المنهج وعلى صعيد الايديولوجيا وقدم كثيراً من القراءات الا انه ايضا بات سجين منهج وضعي تم تجاوزه اليوم فضلاً عن انحيازات الايديولوجية اتجاه الآخر المسلم .

من اجل تفكيك تلك القراءات وما تكتنزه من نواقص من اجل انجاز قراءة معاصرة قدم اركون مشروعه الاول في قراءة الذات هو ما عرف من خلال كتاب " **نقد العقل الإسلامي**"، يلخص ثوابته النقدية سابقة الذكر .

ويقدم البديل على صعيد المنهج والمعالجه النقدية التي تبتعد عن المواضعات المذهبية والايديولوجية من خلال تسلحه بالأفكار المعاصرة التي باتت تراثاً عامياً مشتركاً وجزءاً من منجزات العصر. اذ يعتمد عليها في مقاربة التراث الكلاسيكي مقاربة نقدية وصولا الى الصراع مع القراءات التي يقدمها الاسلام السياسي بكل اتجاهاته ، فهو ينشد رؤية تقوم على انسنة التراث وإحياء النزعه الانسانية أمام تعالي الغيب هذا ما تجلى في كتابه " **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**" من خلال اعتماده المنجزات التي جاءت في علوم الانسان والتي اعتمدها في تقديم نقد ينطلق من داخل التراث عبر استقراء ممكنات تلك النزعه الانسانية من داخل التراث ذاته وصولاً الى من خلال الجمع بين البعد الفردي والنسق الروحي[١١].

فهو يقاربه هذه المعادلة بين البواعث الفردية والنسق الروحي عبر ثلاثية مفاهيمية هي (الدين، الدولة، الدنيا)، من اجل تفكيك وشرح اثر الدين وعلاقته بالسياسة واثارهما في تشكيل افهام وتاويلات حول الظاهرة الدينية مما يجعلها تتميز بالتداخل وهذا يجعلنا ازاء حاجه الى التفسير والتحليل[١٢]. وشرح الظاهرة

الدينية وتفكيكها لديه يقوم على خطوات اولها في فصل الإسلام عن الحياة الاجتماعية، فيما يتمثل الثاني في نقد التراث، من أدوات ومناهج معاصرة مثل: اللسانيات والعلوم النفسية والاجتماعية والانثروبولوجية.

هذه المنهجية مثلما جلبت نقد المدافعين عن التراث جلبت أيضاً نقد المستشرقين ومن القراءات المسيحية المتزمتة فهذه القراءات تختلف معه وتَسِمُه بأنّه اسلامي ومتزمت فهو مختلف عنها بمرجعية المعاصرة .وموقفه النقدي من التراث و الاستشراق بتقدمه المنهجي عليهما معا .

ثانياً: نقد الذات (الاسلام الكلاسيكي والاسلام المعاصر):

علق هاشم صالح مترجم أركون إلى العربية في آخر كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" يقول هاشم (أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين جبهة الداخل، وجبهة الخارج، جبهة أصوليي المسلمين وجبهة أصوليي المستشرقين)[١٣]. لهذا يؤكد في منهجه على آليات النقد الابستمولوجي التي تقوم على الرصد والتحقيق التاريخي والعلاقات التي ظهرت لدى المتلقي للنص مع مراعاة التباينات والمهيمنات السياسية التي تركت أثراً غير محمود على النص (ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس)[١٤]. ضمن هذا التوصيف نحاول هنا التوقف من اجل تحديد أبعاد القراءة لديه من خلال تحديد موقفه النقدي من القراءات الآتية:

فيما يتعلق بالموقف النقدي الذي قدمه محمد اركون " للفكر الإسلامي المعاصر" قدم اركون نقدا فكريا للواقع السياسي العربي المعاصر ممثلا هنا بالفكر السياسي الإسلامي ويتمثل نقده للخطاب الإسلامي المعاصر عبر تناوله محاور الخطاب الإسلامي المعاصر.وهي التي أجملها بالاتي:

١- الله "سبحانه وتعالى" واحد ومتعال وحي وعادل.. وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه (أو رسله) على الأرض.

٢- تمارس كل مبادرة (= كل وحي) أسلوب التوصيل نفسه في كل مرة. فلله "نبي أو مرسل" من أجل التصريح بإرادته أو رغبته وأوامره إلى البشر. عندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متمايزتين تماما هما:

- فئة المؤمنين الذين مسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم.

- وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال.

٣- ينتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى: "قبل" الوحي، و"بعده" ؛ من هنا ينتج أيضاً التقويم: اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي.

وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته، ومنطقة أخرى خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام، دار الحرب.

٤- أن القرآن يحتوي على الوحي الكامل و الأخير. ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة(النشور) والحساب في الآخرة،كل آية في القران تمثل محوراً موجها من اجل التفكير في العمل (الممارسة).

٥- إن حياة النبي محمد (ص) والمدينة – الدولة التي أوجدها في "المدينة" (يثرب) بين عامي ٦٢٢-٦٣٢ تعد أنموذجا اعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا.

٦- يشكل كل من: الدين ، والدولة، والدنيا عرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكن الدين هو الذي يشكل (=يصوغ) بالمعنى القوي للكلمة السياسية والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة التيولوجية الآتية: الوحي = الحقيقة المطلقة التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة.

٧- بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة فان النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على الأزمان كلها.

أن كل المحاور (أو البديهيات)تشكل الاعتقاد الإسلامي. وهذا الاعتقاد يفترض بدوره في " **فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر**" وهي المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية الواقعة خارج كل ضبط أو نقد ابستيمولوجي (= معرفي) وهي:

١-وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة ونظاماً للقيم قادر على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب.

٢-لا يمكن تفسير السيطرة التي يمارسها الغرب على المجتمعات الإسلامية عن طريق الضعف العقائدي للإسلام أو عن طريق معارضة الإسلام للتقدم والعقل الحديث والعلم كما ادعى ارنست رينان. بل على العكس، فان الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة.

٣- أن العدالة، والآخرة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة، والتسامح، والاستخدام العادل للملكية، ونشر الثقافة ... وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام.

٤-أن الايدولوجيا المادية التي يبثها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام ، ينبغي إذن محاربتها ومحاربة كل متبعيها من مستشرقين وباحثين مسلمين معتنقين للأفكار الغربية في الآن معاً.العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام. ينبغي إذن الالتزام بمنهج الأصول (الفقه).

٦-فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب.

٧- إما الإسلام فهو يحافظ على المراتبية الهرمية بين السيادة العليا (كلام الله وتفسيراته المأذونة) وبين كل إشكال السلطة السياسية.

٨-كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة سابقا في القران الكريم أو معاينة ومشروحة.لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حالياً بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده. (١٥)

نقد مقاربة أركون:

المنهج هو المرتكز الأساس الذي يمكن أن ننظر من خلاله إلى مشروع أركون النقديّ للإسلام سواء كان (حسب تصنيفه) كلاسيكيّاً أم معاصراً، إذ يعرف المنهج بوصفه أسلوبًا وطريقةً في التعامل مع المواضيع عرضا وطرحا ومناقشة. وهو بذلك يتعدد بحسب طبيعة الموضوع فقد يكون منهجًا علميًّا ، فلسفيًّا ، دينيًّا، اجتماعيًّا ،تاريخيًّا نفسيًّا ، كل هذه المواصفات يجمعها أركون على الرغم من اختلافها في نظرته إلى التراث الإسلامي .

ومن ناحية أخرى فإن المنهج قد يكون شكليًّا أو موضوعيًّا وقد يكون ذاتيًّا بالنظر إلى القائم به. والنتيجة التي تظهر في دراسات المناهج أنَّ المنهج فن وعلم ومعرفة في آنٍ واحد ، فهو فن ؛ لأنه يقوم على مهارات شخصية ويقوم على عوامل التأثير والتأثر. وهذا الجانب الذاتيّ يمكن رصده في موقف أركون القائم على تبني التصور للإيديولوجي لما بعد الحداثة وقد تجلى في العدميَّة والنسبيَّة وهما يظهران بشكل واضح من خلال التفكيك بوصفه منهجاً ينتمي إلى رؤية ما بعد حداثة عدميَّة ، ومن ناحية ثانية فإن المنهج يوصف بأنه علم ؛ لأن له قواعد تحكمه وله أُسس لا بد من الارتكاز عليها ،أي قواعد المنهج العلميّ بكل أبعاده الأبستمولوجيَّة ، والنتيجة الختامية للمنهج سواء كان ذاتيًّا أم موضوعيًّا هو معرفة

من معارفنا الإنسانيَّة.

وعلى هذا الأساس نجد أن أركون يوسم بأنه يقدم تطبيقات للمنهج التفكيكيّ في نقد التمركز حول الميتافيزيقا إذ التفكيك Dconstruction بوصفه إستراتيجية Strategies، براعة ودهاء Stratagem فحص النصوص والموضوعات من خلال مقاربتها نقديًّا وهو بهذا ينطلق بالأساس بنفي ميتاقيزيقيّ بكل تجلياته الماورائية ورؤيتها المتعاليَّة أي العلاقة بين الله والبشر والعلم في تفكيك تلك الرؤية منطلقا من تحليلها اجتماعيا على أنها خطاب أسطوري نشأ في ظل مواضعات اجتماعيَّة واقتصاديَّة، ولا يمكن فهم هذه الرؤية إلَّا من خلال قراءة تاريخيتها فهي تيولوجيَّة في زمن الرسول ﷺ أي: أسطورية تعتمد على الوعي الأسطوريّ الذي يشكل مرحلة من تطور الوعي الحضاريّ وقد تداخل فيه العجائبيّ والسحريّ من خلال الأساطير والحوادث الخارقة وهي وليدة وعي أسطوريّ بمعنى أنَّها واقعة ثقافيَّة انتجتها ثقافة وليدة هذا الوعي الذي أقام تصوراته الدينيَّة بفعل جهود النبيّ ﷺ واستثماراته للمنتج الحضاريّ والدينيّ للتراث المحليّ في الجزيرة العربيّة والوعي التوحيديّ التوراتيّ المسيحيّ متناص مع منتجاته وحاول أن يقاربه ويختلف مع ما يميزه، فهذه المقاربة تسبعد الوجود الالهيّ وتحيله إلى وجود متخيل بكل المقاربات التي جاء بها أركون، وهذا التوصيف العدمي لا يتعامل الا مع الواقعة المثيلوجيَّة .

فهو متأثر بالدراسات الغربيَّة سواء كانت استشراقية أم غير استشراقيَّة ولاسيَّما تلك التي تتناول دراسة القرآن أو ما بعد الحداثة وهيمنة النسبيَّة في نظرته للتراث الإسلامي عامة وفي مجال تحليل الخطاب الدينيّ خاصة من خلال توظيفه مقولات أنسنة الخطاب أي بوصفه تجربةً بشريّةً ليس أكثر منها باحثا عن جذورها في العهد العباسيّ ولاسيَّما البويهيّ حيث التعدديَّة والحريَّة العقائديَّة على عكس السلاجقة وما قاموا به من دوغمائيَّة عقائديَّة تفرعوا مع الايوبيين

والمماليك والموحدين وظهر من رجالها : الغزاليّ ، وابن تومرت ، وابن تيمية .

كانت دراسة أركون تلك تتجلى في رفع القداسة عن النص والسنة النبويَّة وكأنَّها نصٌّ بشريّ طبق عليه المنهج التفكيكيّ من أجل تجريده من تعاليه وقداسته بوصفه ممارسة خطابية Pratique Discursive، خاضعة لآليات التأويل القائمة على التفكيك Deconstruction، وفي هذا يظهر الجانب الذاتي في منهجه لأنّه متأثّر بمرجعيات عدمية تنطلق ببشرية النص وتناهيه (استلهمها أركون من فلاسفة الحداثة و ما بعد الحداثة الأروبية ولم يجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية)[١٦]. وعلى أساسها يحدد استراتيجيته في التحرير العَلمانيّ حيث يقول إنه يدعو إلى " فكر إسلاميّ تحريريّ محرر وعَلمانيّ " وهذه هي المهمة الضخمة التي يزعم أركون أنه ينهض بها ويزعم تلميذه " الصالح " أنه سيكوّن بها علامة فارقة في التاريخ العقليّ للمسلمين)[١٧].

ومن أجل تحقيق هذه الإستراتيجية نجده ينطلق من ثوابت ما بعد الحداثه لهذا نجده يؤكد على البعد الذاتي من خلال تأكيده على ، (ضرورة النظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية)، و هذا التراكم يجعلنا أمام تصور نتيجة للنص على أنَّه مجموعة تناصّات ، فكل نص يحيلنا إلى نصوص أخرى متأثر بها ومأخوذ منها وهذا يجعل النص المقدس نصاً بشريّاً بامتياز وهذا تجلٍّ للعدميّة ونفي للقول بأنّه نص إلهي كما يؤمن به المسلمون ويتحول إلى نص بشريّ وليد حقبة من تاريخ الحضارة البشريَّة .

فالمنهج التفكيكيّ يتحول إلى نص جينالوجي كما طرحه نيتشه بكل توصيفه العدمي .إذ يعمل على تطبيقه في تحليل وفرز الطبقات المتكونة بعضها فوق بعضها الآخر طبقات الأرض الجيولوجية ولا يمكن أن نتوصل إلى فهم حقيقة عمق هذه الطبقات إلى القرون التأسيسية الأولى مثلا إلا باختراق الطبقات



السطحيَّة والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء.

وبالعودة إلى لحظة التأسيس في زمن النبي ﷺ نجد أركون يتحدث عن جهود النبي من منطلق بشريَّة التجربة الدينيَّة عبر عزلها عن أي بعد متعالٍ روحي/ "فالنبي يبلور الفضاء السياسيّ في الوقت الذي يبلور فيه الفضاء الدينيّ ، وحين ينقل القبلة من القدس إلى مكة ، وحين يفرض يوم الجمعة عطلة واحتفال جماعيّ بوصفه نوعاً من المنافسة المحاكاتية لرمزانية يوم الأحد أو السبت لدى المسيحيين واليهود ، وحين يقيم مسجداً في المدينة ويمنع "غير المؤمنين " من دخول المسجد ، وحين يعود إلى مكة ويدمج في الرمزانية الإسلاميَّة الجديدة كل الطقوس والدعائم الماديَّة لشعيرة الحج الوثني السائد سابقاً في الجزيرة العربيَّة ، وحين يعدل ويرمم قواعد الإرث واستراتيجيات الزواج السائدة في الوسط القبليّ ، إلخ ، وحين يقوم بكل ذلك ، فإنه يؤسس تدريجياً نظاماً سيميائيًّا يبطل النظام السيميائيّ الذي ساد في الجاهليَّة "(١٨).

مع ما هو معروف تاريخيا، إذ إنَّ النبي ﷺ كان يمثل الوسيط في الإسلام بين السماء و الأرض وما فعله وفقاً للمنظومة الإسلاميَّة جاء بتوجيه من الله تعالى سواء تعلق الأمر بتحديد القبلة(١٩) أم بيوم الجمعة(٢٠) أم بالحج(٢١) كان أركون ينظر لها بوصفها حوادث مرتبطة بالنبيّ ﷺ ونظرته البعيدة عن التوجيه الالهيّ وكأنَّها أعمال بشريَّة تفترضها الحاجات الدنيويَّة والمهارة السياسيَّة للنبيﷺ وفي هذا تجريد للوقائع من كل رمزيتها وبعدها المفارق . وبهذا تطغى العدميَّة والخطاب النسبيّ في التعامل مع تجليات المقدس الإسلاميّ .

وفي مجال تأويله للنص المقدس نجدة يؤكد على الجانب الاجتماعيّ لهذا النص بوصفه جزءًا من الأرضيَّة الثقافيَّة للجزيرة العربيَّة لا بوصفه نصًّا مرتبطًا بسلطة الإلهية بل نص بشري ، يتأوله بالقطيعة مع المدونات الفقهية يقول إنه يحاول تجديد دراسة الكتاب العظيم وإعادة فهمه ، ثم يقرأ علينا بعض آيات الميراث من



سورة النساء ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾.

وفي مناقشة القسم الأول من الآية يرى أنه لا يطرح مشاكل معقدة بخصوص التفسير ، أو بالأحرى إنه يطرح مشاكل عامة تخص وجود الآيات التي في النص الموحى ، إنه يطرح مشكلة ثيولوجيَّة على الرغم من أن الفكر الإسلاميّ المعاصر لم يعد يهتم بها على الرغم من وجودها و إلحاحها في مجتمعاتنا الراهنة؛ لأنها قد تطورت كثيرا بالقياس إلى المجتمع الإسلاميّ الأول و في النتيجة هي بحاجة إلى اجتهاد وتجديد ثيولوجي على كافة الأصعدة .

وعند هذا النصف بالذات لم يطرح أركون جديدا أو اجتهادا ما ولكنَّه يصطدم مباشرة بالنص الثاني من الآية (وان كان رجل يورث) وسبب استخدامها ، ثم يصطدم ثالثا بإهمال كلمة (أو امرأة)لأن الآية تقول ما معناه (و إن كان رجل أو مرأة)... ثم يتعرض أركون لتفسير كلمة (كلالة) ، فيلتقط رأيا لأحد المستشرقين في أن كلمة "كلالة " موجودة في اللغة الأكدية بمعنى "كنة" ويلجأ إلى ذلك نظرًا لطبيعة الجدل حول معنى هذه الكلمة حين سأل المسلمون النبي صلى الله عليه وآله عن معناها (يستفتونك في الكلالة) ويستمر الجدل .

قد يكون أركون تسرع في النتيجة التي توصل إليها ، فالتسرع يتضح حين يُحَمَّل النص ما لا يحتمله بتوريث الكنَّة فيلتقط كلمةً مشابهةً في اللغة الأكديَّة(٢٢).

وهكذا يمارس أنسنة النص بوصفه نصّاً بشريّاً وربطه بالحقبة التاريخيَّة التي

ظهر فيها، وبهذا يمارس تفكيك البعد العقائديّ الإسلاميّ بكل عمقه الاعتقاديّ وآلية التفكيك تحاول اختراق وتعرية Duvalier طبقات النص التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات المختلفة، والتشكيلات الإيديولوجية المتنوعة، لأجل نزع البداهة ورداء القداسة عن النص.

وهذا الجهد جهد منهجيّ يخفي موجهات فلسفيَّة عدميَّة تحاول تجاوز الميتافيزيقا كما انتجها دريد ومن قبل هيدجر بكل عدميتهما .

فهو يقف عند الاثنائية العقائديّة في المنظمات التي سمّاها دوغمائيا Dogmatique يعيق فهم أعماق النص وأسراره وفي قمة هذه الصعوبات، نجد تركيز الفكر الإسلامي على ثيولوجيا تفوقية المؤمن – غير المؤمن، المسلم – غير المسلم... كما حاول بعضهم إضفاء طابع القداسة والتبجيليَّة على المعنى الواسع المرسل من الله ووحدانيته فضلاً عن تكريس دوغمائية القيم الأخلاقيَّة والدينيَّة(٢٣)

وهذا هو جوهر عدمية الخطاب الإسلامي بوصفه رسالة توحيديَّة متميزة عن غيرها من الأمم فانه يفكك هذه الثنائية ومعها يفكك كل القراءات الإسلاميَّة المتنوعة بتنوع الخطابات الكلاميَّة والمذهبيَّة سنة شيعة وأباضية / خوارج كلها يعدّها دوغمائيات مغلقة أي يفكك منطلقاتها بكل عنف رمزيّ عدميّ .

وهو يعلل هذا بأنَّه يريد أن يمارس تجديدًا لكن حين يلغي كل قصدية هذا التراث سواء كان النص المقدس أم السيرة أم المذاهب الإسلاميَّة كلها يعدها جزءًا من التاريخ وكل قراءاتها مرتبطة بحاجات سياسية واجتماعيَّة .

إنَّه يدعي أنَّه مختلف عن المستشرقين بوصفه يمارس النقد والتهديم من داخل البيت وليس من خارجه ولكن الحقيقة أنَّه يمارس تهديم البيت بوسائل ومناهج لا تحقق التجديد وتعميق الروح الاسلاميَّة بل هو خطاب موغل في العدميَّة ولكنَّه يخرج معالجاته بأشكال واستعارات تخفي المقاصد الداخلية التي

تشبه ممارسة النقد الغربيّ للتراث التوحيديّ المسيحيّ واليهوديّ وما وصل إليه من إيغال في العدميَّة.

* هوامش البحث *

(١) أركون، تحرير الوعي الإسلامي "نحو الخروج من السياجا ت الدوغمائية المغلقة" ، ترجمة .هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠١١،ص٧١.

(٢) أركون، الفكر العربي، ص١٠٦-١٠٧.

(٣)أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٢.

(٤)محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي "الإسلامي"، ترجمة ، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط٢، بيروت ، ١٩٩٦، ص٥٥ .

(٥)محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، ص٦٥.

(٦)أركون : الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد: ص١٩٥ – ١٩٧ .

(٧)الموسوعة الحرة.

(٨) إننا هنا أمام تشخيص يقوم على تباين المنهج والرؤية من الإسلام وهنا تأتي رؤية الخطاب الاستشراقي الذي يعرفه: رودي بارت أن الاستشراق هو " علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه كلمة استشراق مشتقة من كلمة 'شرق' وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري Arberry تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه "من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"انظر: رودي بارت.الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية(المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). ترجمة مصطفى ماهر(القاهرة: دار الكتاب العربي) (بدون تاريخ)

(٩) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،بيروت ١٩٨٧، ص٢٧-٢٨. وهذا الكلام يمثل بوابة علوم التحرير والنقد الذي تنشده الانسنه.

(١٠) أركون: معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلامية، ص٥٦.

(١١) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة ، هاشم صالح،

دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص٢٦٠.

(١٢) أركون: تحرير الوعي الإسلامي "نحو الخروج من السياجا ت الدوغمائية المغلقة" ، ترجمة .هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠١١،ص٧١.

(١٣) الفكر الإسلامي فكر واجتهاد ص٣٣٥ .

(١٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٣

(١٥) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٦٤-٦٧.

(١٦) التفكيك Déconstruction : إستراتيجية Stratégie، براعة ودهاء.Stratagème فحص النصوص والموضوعات يسعى التفكيك إلى كسر منطق الخطاب الوثوقي القائم على الثنائيات. صواب – خطأ، وهم – حقيقة، شر – خير. ولقد أفاد دريدا، مؤسس التفكيكية، من سابقيه في عملية تقويض دعائم الميتافيزيقا من دون العمل على تجاوزها، نيتشه، هايدغر، فوكو. إن التفكيكية لا تراقب النص من الخارج باعتبارها نصّاً خارجانياً Le Dehors، كما رأت فيه الماركسية والوضعية المنطقية وإنما يخترقها لتغوص في أعماقه وينخرط في نظامها من الداخل باعتباره نصاً يحمل جوانيته Le Dedans، النص عند جاك دريدا ليس تـلك البنية المتناسقة والمتكاملة التي تضمن استمرارية دلالة جوهرية وخصوبة رمزية، النص هو طبقة رسوبية من نصوص تضرب جذورها في أعماق العقل البشري (أنظر تعريف النص و التفكيكية عند محمد أركون).

(١٧) محمد وقيع الله ، محمد أركون وعلمانية الإسلام:

http://www.sudaress.com/sudansite/347

(١٨) نفس المصدر السابق .

(١٩) في مقاربة اركون الى تحويل القبلة من القدس الى مكة وما قدمه اركون من تأويل لايوافق المتعارف عليه في المنظومة الاسلامية اذ ان اساس الامر ان القبله كانت في البداية هي الكعبة ثم جاء التحول بامر الهي الى القدس الا ان الله بامر منه كما جاء في القران بالعودة الى مكه اذ نزل قول الله تعالى يأمر المسلمين بالتوجه في صلاتهم من جديد إلى البيت الحرام : " قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلةً ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره " وهكذا فالأمر أمر قرآني وتوجيه إلهي كريم ، ولم يكن أمر حسابات سياسية دنيوية اتخذها النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كما زعم محمد أركون.

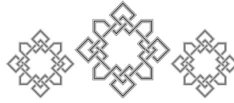
(٢٠) فيما يتعلق بيوم الجمعة نجد اركون يتجاوز المرجعيات الاسلامية في تحديد هذا اليوم اذ لم يكن

تقليداً لما عند اليهود والمسيحية كيوم السبت والأحد بل نجد ان هذا اليوم كان يتسم بكونه يوم عمل وعبادة وليس يوم عطله بالمعنى المتعارف عليه عند اليهود والمسيحيون اذ يقول في محكم تنزيله" : فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض و ابتغوا من فضل الله "

(٢١) نجد انه في تحديد الحج يعتمد منهجاً تاريخياً يقوم على ارجاع هذه العبادة الى اصول سابقة على الاسلام في حين ان هذه الشعيرة لها توصيف في المتن الشرعي الاسلامي بوصفها تعود الى نبي الله ابراهيم.

(٢٢) عبد الهادي عبد الرحمن ، سلطة النص ، دار سينا للنشر ، ط١ ، ص٢١٠-١٢١ .

(٢٣) مثل هذه الممارسة التأويلية القائمة على الحفر والتنقيب والتفكيك تندرج في ضمن دراسات تاريخ الأفكار الذي أرسى دعائمه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (أنظر حفريات المعرفة L'Archéologie du savoir، ترجمة سالم يفوت).



نظرية نقد العقل العربي

دراسة نقدية

محسن ميري(*)، قاسم إبراهيمي بور(**)

ترجمة حسن الصراف

المدخل

تسعى نظريّة نقد العقل العربي لبيان أسباب التخلّف في العالم الإسلامي اعتماداً على المنهجية الابستمولوجية. يبيّن محمّد عابد الجابري في كتابيه المعنونَين (تكوين العقل العربي) و(بنية العقل العربي) آلية التكوين أو الحضور، والمنهج، والتوزيع الجغرافي والسياسي للأنظمة المعرفية والعرفانيّة والبرهانيّة، وآلية التعامل بين هذه الأنظمة المعرفية، ليستنتج في النهاية بأن عدم المواءمة بين الأنظمة المذكورة وهزيمة النظام المعرفي البرهاني[1] في هذا الاحتكاك أدّى إلى تكوين العقل العربي. فهو فكر مقلّد يعجز كليّاً عن الإنتاج. يرى الجابري بأن طريق الخلاص من هذه المعضلة يتمثل بالعودة إلى فلسفة ابن رشد، وأصول الشاطبي[2]، والفقه المقاصدي وتاريخ ابن خلدون[3]. إن أهم المحاور النقدية التي تناولت نظرية الجابري موجهة نحو اعتماده المنهجية العلمانيّة واعتقاده بسكوت الدين في

(*) مدرس مساعد في جامعة المصطفى العالمية.

(**) أستاذ وخبير في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

الأمور الدنيوية، وعدم التفاته للغيب أو الوحي بصفته إحدى مصادر المعرفة واعتقاده بوجود تنافر ذاتي في الأنظمة المعرفيّة، وعدم مراعاته الموضوعية العلميّة، والتحيز المنهجي، واستخراج نتائج ابستمولوجية من الشواهد التاريخية والدخيلة، واعتقاده بانسلاخ العرفان الإسلامي عن الشؤون الدنيوية وكذلك اعتقاده بأن الفلسفة قضيّة مؤدلجة.

الكلمات الرئيسة في المقال: العالم الإسلامي، العقل العربي، التخلّف، محمّد عابد الجابري، التراث والحداثة.

المقدمة

سعى المفكر المغربي المعاصر "محمّد عابد الجابري" لتأصيل التراث باتخاذ منهجيةٍ حداثوية، ليدْرس بذلك قضية التخلف في العالم الإسلامي. كما أنّه باعتماده المنهجية الابستمولوجية بحث عن إجابات لسؤال رئيس بلوره من خلال قوله: (لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية) في الثقافة العربية خلال نهضتها في "القرون الوسطى" إلى ما يجعلها قادرة على انجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوربا ابتداءً من القرن الخامس عشر؟)[٤]. قدّم الجابري أجوبته في ضمن مشروعه المعنون (نقد العقل العربي)، والذي قسّمه على المراحل الأربعة الآتية:

١ـ تكوين العقل العربي.

٢ـ بنية العقل العربي.

٣ـ العقل السياسي.

٤ـ العقل الأخلاقي.

يرى الجابري في المرحلتين الأولى والثانية (إذ تمثلان موضوع هذا المقال) بأن الحداثة الأوربية غير مناسبة لإيجاد الحراك في الثقافة العربية، إذ راح يبحث عن طرق الحداثة من خلال نقده الممنهج للثقافة العربية. لأنه يعتقد بأن في هذه المنهجية حوافز على إيجاد التحول من داخل الثقافة العربية وتُمهّد الطريق للنهوض والتطوّر. إنّ نظريّة نقد العقل العربي عند الجابري على الرغم من امتلاكها عدداً من نقاط القوّة إلّا أنها تعاني من إشكاليات ابستمولوجية ومنهجية وتاريخية مهمّة جدّاً، إذ نَتجَت عنها بعض المشاكل الاجتماعيّة وكثير من الشبهات المعرفيّة. إذن تتمثل إشكالية هذا البحث في دراسة نظرية الجابري فيما يتعلق بتكوين العقل العربي وبنيته وأسباب عدم حلّ إشكالياتها المعرفيّة والابستمولوجيّة والتاريخيّة.



إنّ بُنية الثقافة العربيّة من وجهة نظر الجابري برزت في ثلاثة حقول، إذ استقامت فيها ثلاثة أنظمة معرفيّة، تتمثل بالنظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني. إن النظام المعرفي كما يراه الجابري هو (جملة من المفاهيم والمبادىء والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يأتي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية)[٥].

نشوء النظام المعرفي البياني في الثقافة الغربية:

استنتج الجابري بعد دراسته لمناهج الفقه والكلام والنحو والبلاغة بأن هذه العلوم تشكّل نظاماً معرفياً واحداً وأطلق عليه تسمية (النظام المعرفي البياني)[٦] وأوضح بأن "البيان" في اصطلاح روّاد الدراسات البيانية هو "اسم جامع" ليس فقط لكلّ ما به تتحقق عملية "الافهام" أو "التبليغ"، بل أيضاً لكلّ ما به تتم عملية "الفهم"

و"التلقي" وبكيفيّة عامة: "التبيين".[٧] ويستنتج بعد استعراضه لمفردة " ب ي ن" بأن "البيان" في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد الفصل والانفصال، والظهور والإظهار. وإذا شئنا ترتيب معاني "البيان"، على أساس التمييز بين المنهج والرؤية في النظام المعرفي البياني، قلنا: البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور.[٨]

يسمّي الجابري الحضارة اليونانية حضارة الفلسفة، والحضارة الغربية حضارة العلم والتكولوجيا والحضارة الإسلامية حضارة الفقه؛ إذ يعتقد بأن الفقه هو من أهم نتاجات الحضارة الإسلامية من حيث الكم والنوعية، ذاهباً إلى أنّ الفقه لم يؤثر على السلوك الفردي والاجتماعي فحسب، بل أثر بقدر كبير على مناهج التفكير. يعتقد الجابري بأنّ أثر الفقه في الثقافة الإسلامية يماثل أثر الرياضيات في اليونان وأوربا. إن أعددنا المهمة التشريعية في المجتمع من أهم وظائف الفقه، فستكون مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل الفقهي والعقل العربي معاً. يرى الجابري بهذا الصدد بأن للشافعي أثراً كبيراً على الفقه ويقارن أثره على العقل العربي بأثر ديكارت على الفكر الأوربي، موضحاً بأن أثر الشافعي في علم الشريعة (علم الفقه) يناظر أثر أبي الحسن الأشعري على علم العقيدة (=علم الكلام، علم التوحيد)[٩]، لأن كلّاً منهما يدعو للرجوع إلى طريقة السلف، وهو منهج ينطلق من النقل ليجعل العقل بعد ذلك ينطق بما يراد منه، في حدود.[١٠] لقد فعل علماء البلاغة في ميدانهم، ميدان النقد الأدبي خاصة، نفس ما فعله زملاؤهم في الفقه والنحو والكلام فشرعوا لـ"الذوق الأدبي" في الثقافة العربية، فعلى سبيل المثال اشترطوا في الكلام البليغ أن يكون مبنياً على ما يؤول إلى تشبيه، لأن التشبيه في نظرهم هو "الذي يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء)[١١]، واشترطوا في سياق آخر بأن يلتزم الشاعر بالأصل الذي هو الشعر الجاهلي ويقيس عليه مبنى ومعنى. وما عدا ذلك فهو بدعة، والبدعة ما لا يندرج

تحت الأصول، ولذلك كانت "ضلالة".. أي خروجاً عن الطريق[١٢]. وفي حقل النحو أيضاً يرى الجابري بأن القياس قد تجاوز مهمته الأصلية، وعدّ النحويين واللغويين هم أول من مارسوا القياس ممارسة منهجية[١٣].

بناءً على ما تقدّم فإن النظام المعرفي البياني المبني على مبدأ الانفصال والتجويز ونظرية العناصر البسيطة لا يدع مجالاً للفكر والقانون والسببية، بل يوفر الأجواء لترسيخ مقولات من قبيل المعجزة وقلب الطبائع وتأثير الطلسمات والسحر وحسد العين، والأكثر من ذلك، العرفان، أي تلقي المعرفة من الله بصورة مباشرة. بالطبع لم يخطط البيانيون ليصلوا إلى هذه النتيجة، لأنهم يخالفون غير العقل، سواء كان سحرياً أم عرفانياً. إن محاولة اثبات القدرة المطلقة الإلهية وغيرها من المباحث العقائدية أدّى بالبيانيين إلى أن يبلورا مسألة حدوث العالم، وأن يغضوا الطرف عن مبحث النظام والانسجام وثبات العالم. وبهذا تمسكوا بعناصر البسيط والانفصال وتركوا النظام والاتصال.

اللغة العربية والفكر البياني:

إن اللغة العربية، أي تلك اللغة المأخوذة من الاعرابي، مهيمنة على الفكر البياني وترتبط بها مقدمات التفكير البياني (مبدأ التجويز ومبدأ الانفصال). إن البيئة الجغرافية في شبه الجزيرة العربية تحكي عن الانفصال، حيث الرمال والنباتات والحيوانات والإنسان والخيمة كلها منفردة ومنفصلة. والقبيلة أيضاً هي مجموعة من الأفراد، تكون فيها علاقة القرابة بين الأفراد مسألة وهمية وهي ضرب من الانفصال لا الاتصال. وسماء الصحراء الصافية الملأى بالنجوم أيضاً منفصلة. إن النهج البياني المتأثر بلغة العرب مبنيٌ على الانفصال. إن الصحراء ليست ملأى بالأشياء، بل هي خاوية، فتعريف المكان في تصور الفرد العربي يعتمد هذا الأمر. إن بيئة الصحراء لا تعكس صورة واضحة عن الزمن والتغيير والحركة.

كما أنّ الزمن لا يُقاس بالأحداث والوقائع. ولما كانت الوقائع منفصلة فمن ثمّ يكون الزمن منفصلاً أيضاً. تتميز بيئة الصحراء برتابة ترافقها تغييرات فجائية. أمّا العادات والتقاليد فهي مستقرة ويوجد فيها شيء من الخروقات. الرياح والأمطار موسمية وغير منتظمة، والرمال موجودة الآن، ولكنها تزول بعد حين. بالطبع توجد النجوم الثابتة التي ترشد المسافرين، ولكن المسافر غير مطمئن من زمن وصوله.

الأصول الحاكمة على التفكير البياني:

إن التفكير البياني مبنيٌّ على أصل التجويز والانفصال والتقارب. فعلى هذا الأساس إن ما يبني وعي سكنة الصحراء لم تكن السببية والحتمية، بل هو جواز وقوع أي شيء. بمعنى آخر إن النظم حاصل في الوقت الراهن ويمكن حدوث خرق للعادة والنظم في أيّة لحظة. بناءً على أساس مبدأ التجويز فلا تحصل أيّة نتيجة غير الانفصال. إن السبب في الفكر العربي هو الواسطة بين الفاعل والمفعول، غير أن الفاعل غائب دوماً. فالحوادث نادرة وغير منتظمة وفجائية، وكأنّ الفاعل مختار لفعل أي شيء.

إن التفكير البياني ونشاطه الفكري مبنيٌّ على أصل التشبيه، وإن وظيفة التشبيه المعرفيّة هي التقارب، ويكون التقارب تارةً بين شيئين موجودين، وتارةً أخرى يحصل بالاستدلال. ولمّا كانت المنهجية البيانية مبنيّة على الانفصال سيكون التشبيه والقياس أيضاً مبنيّاً على التقارب. إذن فإن وظيفة الاستدلال البياني في التشبيه البلاغي أو في القياس الفقهي والكلامي والنحوي هو تبيين الأشياء من خلال التقريب بينها.

إن علوم العرب في الجاهلية كالتنجيم وعلم القيافة والفراسة والتكهن التنبؤ بالغيب والمستقبل كلّها تعتمد آلية ذهنيّة واحدة للحصول على المعرفة، وهي



الاستدلال بالأثر والإمارة. إذن فإن الفرق بين القياس والاستدلال لا يكمن في الشاهد على الغائب في داخل البنية والأداة، بل الفرق هو أن الشيء عندما يخضع للقياس يمتلك وصفاً مناسباً يوصلنا للحكم؛ وفي الاستدلال نهتدي بالشاهد على غياب الدليل وبالإمارة إلى غياب المطلوب. كانت العرب تعرف ثمانية وثلاثين نجمة شهيرة وتحسب بها الزمن وتتنبأ من خلالها بهبوب الرياح وهطول الأمطار. النجمة هي الشاهد وبزوغها وأفولها هي الإمارة نحو المطر الذي هو الغائب؛ على أن التقارن بينهما ليس ضرورياً. إن الاستدلال بالأثر موجود في علم القيافة(١٤) أيضاً.

إن البحث في علامات الماضين والمتقدمين الذي برعت العرب فيه هو من نتاجات الحياة في الصحراء، إذ على الإنسان أن يكون مقتفياً للعلامات والآثار دوماً. كما يشمل علم القيافة العلامات الجسدية في الأشخاص لمعرفة أنسابهم. وإن علم الفراسة(١٥) يختص بالعلامات الجسديّة كلون البشرة ولهجة الفرد وأسلوب كلامه وذلك من أجل التعرف على أخلاقه وشخصيته. أمّا التكهن بالطيور فهو تنبؤ من خلال الامارة. إن العرّاف أو الكاهن أو العارف قد يتنبئون بأمورٍ صحيحة ولكنهم في أغلب الأحيان يخطئون؛ لأن العلاقة بين الامارة والغاية المطلوبة ضعيفة جدّاً.

على أيّ حال فإن في هذه العلوم العربية لا يوجد حيّز للسببية بمعنى التقارن الضروري بين الأحداث، لأنها علوم مبنيّة على الاستدلال بالإمارة التي تكون مجرد علامة وليست علّة. إن ما ينتج عن النهج البياني هو مجرد تقارن بين بعض الأشياء. لمّا يقول البيانيون: (والعرب تقول...) فإنهم يقعون تحت هيمنة اللغة الجاهلية وثقافتها من حيث لا يشعرون وبهذا يقرّون بمبدأ الانفصال والتجويز والمقاربة.



النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية:

العرفان في اللغة مصدر "عرف" فهو و"المعرفة" بمعنى واحد. وقد ظهرت كلمة "عرفان" عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة "كشف" أو "إلهام".

يرى الجابري بأن العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد في العصر الهيلينستي(١٦) بمراحله الثلاث التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات. ذلك أن هذا العصر شهد ردّة واسعة ضد العقلانيّة اليونانيّة فانتشر "العقل المستقيل"، وأصبح طلب العرفان هاجس العقل كلّه. يؤكد الجابري في هذا السياق بأن التيارات العرفانية ارتدت ثوباً اسلامياً واستخدمت النصوص الدينية لصالحها وأدخلت التوجهات والمصالح السياسية في العرفان واستثمرت التراث العرفاني وجيرته لصالح الأهداف السياسيّة(١٧).

يحاول الجابري أن يرسم ملامح الخطاب المنافس ليقابل النظام المعرفي البياني المبتني أحدهما على المعقول والآخر على اللامعقول وبذلك سيجيب على ثلاثة أسئلة: أولاً ما هو دور هذا الخطاب المنافس في تكوين العقل العربي؟ ثانياً أيُّ نظامٍ معرفيٍّ قام بارسائه؟ وثالثاً ما هي مكانة هذا النظام المعرفي في العالم العربي؟

يرى الجابري بأنّ البيان العربي وبعبارة أخرى الخطاب العربي في العقيدة الإسلاميّة يجد بدايته الفعليّة، وفي الوقت ذاته أعلى مراتبه وأكملها، في القرآن: الكتاب العربيّ المبين: إذن فالمعقوليّة في البيان العربي إنما تتحدد أولاً وقبل كلّ شيء داخل الكلام القرآني، وبالضبط في جدليّة المعقول واللامعقول في خطابه.(١٨)

إن عناصر المعقول الديني تتمثل بوجوب معرفة الله سبحانه مع التأمل في

الكون، والاعتراف بوحدانيّة الله وقبول النبوّة. النقطة المقابلة لهذه العناصر هي خصائص التراث القديم الذي يسعى ليكون بديلاً عن العقل.

بادر الجابري إلى دراسة الموروث القديم معتمداً رأي "الشهرستاني" وذلك ليرسم (الآخر) في مواجهة الفكر الديني. إنه يرى الصابئة من بين كل الأديان والمذاهب القديمة أنهم يملكون خلفية فلسفية تستمد جذورها من الفلسفة الهرمسية وهي تمثل تياراً فكريّاً قويّاً في الموروث القديم، انتشرت وقتئذ في كلٍّ من مصر وسوريه وفلسطين والعراق وفارس وخراسان.[١٩]

إن ما يبرر ادراج هذه التيارات في إطار ما سمّاه الجابري بـ"اللامعقول العقلي" هو تأكيدها على عجز العقل البشري على تحصيل أيّة معرفة عن الله من خلال تدبر الكون، الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمرّ عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا: الله. وهذا هو "العقل المستقيل"[٢٠].

الهرمسيّة:

تُطلَق الهرمسيّة بصفتها فلسفة دينيّة على الفكر المتأثر بأفكار فيثاغوريّة والأفلاطونيّة المحدثة[٢١]. انتقلت الهرمسيّة للثقافة العربيّة الإسلاميّة خلال مرحلتين: تمثّل الناقل الأوّل بالمدرسة الاسكندريّة وبعض فروعها في فلسطين، فيما تمثّل العامل الثاني في نقل الهرمسيّة بمدرسة حرّان التي لعبت دوراً رئيساً في هذا المضمار. وثمّة عامل آخر وهو مزيج من الفلسفة المنسوبة للحكماء السبعة.[٢٢]

يقدّم الجابري خمسة علامات لبيان مدى تأثير الهرمسيّة وحضورها في النصوص العربيّة:

١ـ القول بإلهٍ واحد لا يعبّر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل وإنما يتوصل إليه

بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل.

٢ـ القول بترابط العالم السُفلي والعالم العُلوي وعدم إقامة أيّة فواصل بين السماء والأرض وتفسير ذلك نظريّاً باتصال "آفاق" الكائنات بعضها مع بعض (= أفق المعادن متصل بأفق النبات وأفق النبات متصل بأفق الحيوان، وأفق الحيوان متصل بأفق الإنسان وأفق الإنسان متصل ــ بواسطة النفس ـ بأفق الملائكة: الكائنات العُلويّة) وتوظيف ذلك تطبيقيّاً في "التجارب" التي يقوم بها كلّ من المنجم والكيميائي والساحر الخ...

٣ ـ القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة (الأسباب التي يغلب فيها "الشذوذ" على الاطراد وتخضع لتقلبات "التجربة" وليس للضرورة العقليّة)

٤ ـ القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة تصوفيّة من جهة، وعدم الفصل بين العلم والدين من جهة أخرى.

٥ ـ عدم الفصل بين العلم والدين.

بعد أن يستعرض الجابري العلامات آنفة الذكر يقسّم حضور الهرمسيّة في الثقافة العربيّة الاسلاميّة على نمَطي العام والواعي أو العلمي ويعتقد بأن الهرمسيّة دخلت بصورة عامّة عن طريق العلم والكلام والتصوف (الصوفيّة الأوائل) ورسائل إخوان الصّفا، وإن حضورها بنمطه الواعي أو العلمي كان عن طريق الفلسفة الاسماعيليّة والتراث الصوفي(٢٣).

يرى الجابري بأن هذا النظام المعرفي يقابل القياس لدى الأصوليين والفقهاء، فلذلك نشأ خلاف بين الفقهاء والمتصوفة. إنّ ما يبيّن طبيعة التقابل بين النظامَين المعرفييَن البياني والعرفاني هو أن أحدهما مبنيٌّ على الاستدلال، أي يربط المعرفة بالحدّ الواسط الذي هو العلّة نفسها لدى الفقهاء، وإن الآخر مبنيٌّ على الوصال، أي على الاتصال المباشر والمعرفة اللدنيّة.

خلاصة القول: لو سلبنا البُعد السياسي عن العرفان الشيعي والإسماعيلي وسلبنا البُعد البياني عن العرفان الصوفي، تتبقى مادة عرفانيّة تتمثل بالموروث العرفاني السابق للإسلام، بالأخص الهرمسيّة، ولم يكن استنباطاً أو مستَلهَماً أو استكشافاً من آيات القرآن. على سبيل المثال يدّعي العرفاء بأنهم يأخذون مصطلحاتهم العرفانيّة عن القرآن والحديث؛ تأمّلوا مثلاً في مصطلح "المقام" وهو مصطلح مهم ورئيس؛ يدّعون بأنهم أخذوا هذا المصطلح من الآية ١٦٤ من سورة الصافات، ويخصّون مقاماً خاصّا لكلٍّ من الأنبياء أولي العزم. في حين أن أصل فكرة المقامات لدى الصوفيّة مستَمَدّ من فكرة المعراج في الموروث الهرمسي، وأنّ العرفان الشيعي والإسماعيلي يضاعف في اعتماده فكرة المعراج الهرمسي. على أن التقارب بين المقامات الصوفيّة وفكرة المعراج لدى الهرمسيّة يكون في مستوى المعنى والمضمون، وإلّا فإن باب الجدل مفتوح في مستوى التطابق.

المنهج في العرفان:

يصرّح العرفاء بأن منهجهم لا يتمثل بالحس ولا العقل، بل بالكشف والشهود. إنّ كلّاً من العارف والساحر والكاهن يدّعي بأنّه يحصل على بعض الأسرار. بالطبع فإن أسرار العلم وأسرار العقل غير محدودة، ولكنّ العارف يرى بأن أسراره علوماً نهائيّة ومختصّة بشخصه؛ أي إن العارف لا يقيس الأسرار بالنسبة لنفسه، بل يقيسها بالنسبة للآخرين، ومن هنا يصل للأنانيّة.

إنهم لا يبحثون عن علل الأشياء وأسبابها، بل يحصلون على الأسرار بالمنهج التمثيلي. إنّ الطريقة التمثيلية هي عملية ذهنية تستعمل الأشكال والصور المتعددة ومراتب ودرجات متفاوتة.

فالتمثيل قد يكون من خلال التشبيه، أو القياس الفقهي، أو القياس النحوي، أو استدلال الشاهد على الغائب، أو التناسب العددي أو التناظر، إذ



ينقسم بصورة عامّة على الفئات الآتية: التناسب العددي، والتمثيل والخطابي والشعري.

أ ـ الفئة الأولى من المماثلة: أي التناسب العددي وهو من أقوى أنواع المماثلة، وخاص بالرياضيات ولا علاقة له بالكشف العرفاني.

ب ـ الفئة الثانيّة من المماثلة: تسمّى في المنطق بالتمثيل، وهو القياس النحوي والفقهي والكلامي. يقسّم أرسطو الاستدلال على القياس والاستقراء، ويدخل التمثيل في ضمن الاستقراء ويعدّه من أضعف أنواعه، ويقرّ بأن قيمة الاستقراء هي قيمة خطابية فحسب، لأنّه مجرد تشبيه، وإن المماثلة بهذا المعنى هي قياس خطابي ومفيدة بالظن وهي مجرد صيغة خطابيّة بليغة.

ج ـ الفئة الثالثة من المماثلة تشمل أشكالاً مختلفة كالمماثلة الوجدانيّة والذاتية والصوفيّة أو الشعريّة. أي لها علاقة بين شيئين أو أكثر، كالعلاقة المعتبرة في العلوم السريّة السحريّة وإن قوامها بالتناظر لا الضرورة. ينتج عن هذا النوع من المماثلة أموراً مضحكة وهي أقل مرتبةً من العقل.

يقول بلانشي[٢٤] بأن المماثلة ليس لها قيمة علميّة، إلّا المماثلة من نوع التناسب العددي. فعلى هذا الأساس يكون الكشف العرفاني نتاج معرفة خيالية وليس فوق العقل كما يقول العرفاء.

هذه المعرفة الخيالية مستمدة من الدين أو الميثولوجيا أو المعارف الشائعة وليس بمقدورها مواجهة عالم الواقع. يتصوّر العرفاء في ماوراء الشريعة حقيقة باطنيّة تكمن خلف الظاهر، في حين أن الحقيقة عندهم ليست دينية أو فلسفية أو علمية، بل هي نظرة سحريّة للعالم تقدمها الميثولوجيا.

حضور النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربيّة:

يعتمد الجابري البرهان بصفته نظاماً معرفياً متميزاً بمنهج خاص في التفكير

وبتقرر رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفيّة أخرى غير ذلك المنهج[٢٥].

إذا كان البيان يؤخذ من النص والإجماع والاجتهاد ويبحث عن تصورٍ خاصّ عن العالم يخدم العقيدة الدينية، وإذا كان العرفان مأخوذا من الولاية، وإن منهجه الوحيد هو الكشف وهدفه الوحدة مع الله، فإن البرهان يتتبع الحس والتجربة واحكام العقل من أجل الحصول على المعرفة اليقينيّة.

يرى الجابري بأن أفكار أرسطو دخلت إلى الفكر العربي بعد مرور قرن على حضور الهرمسيّة في الثقافة العربيّة، ويذكر بهذا الصدد الحُلم الذي ينسَب للمأمون، ويستنتج من خلال تحليله بأن الرؤيا الصادقة الهرمسية كانت موجودة في الفكر الإسلامي، ولذلك يُستفاد بهذا القدر من حُلُمٍ واحد. فضلاً عن أنّ الحلم المذكور شُبّه بالوحي النبوي من أجل تجنيد إمكانيات الدولة لترجمة كتب المتقدمين وليضفى على هذه العملية الطابع الشرعي[٢٦].

يقدّم لنا هذا الحُلم المأمون كتلميذ يسأل "المعلّم"، (المعلّم بالمعنى الهرمسي للكلمة)، والمعلم هنا هو أرسطو. ويظهر العقل والشرع والجمهور (أو الاجماع) على وفق هذا الحلم أصول مقررة معروفة، بل الهدف الحقيقي منه هو ما ينفيه. وما ينفيه الحلم بتلك العبارة القويّة (ثمّ لا ثمّ) ليس شيئاً آخر غير الغنوص[٢٧] والعرفان.

إذن فحركة الترجمة التي نشطها المأمون وجنّد إمكانيات دولته من أجلها والتي اتجهت إلى أرسطو أساساً إنما كان الهدف منها مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي، أي مصدر المعرفة الذي تدعيه وتنفرد به الحركات المعارضة للعباسيين.

على أيّ حال فقد بدأت ترجمة نصوص أرسطو في عصر المأمون واستمرت هذه الحركة حتى منتصف القرن الرابع الهجري. مثلّت حركة المأمون ثورةً واعية

ضد الهرمسيّة التي تجلّت بصورة خاصّة في العرفان الشيعي. إن التنظير والتبويب في الفكر الشيعي بدأ على يد هشام بن الحكم الذي كانت له ميولٌ هرمسيّة، ومن جانب آخر بدأت حركة شيعية سريّة في عصر المأمون، وهذا ما أدّى إلى نشوء الفرقة الخطابيّة وتطورها إلى الفرقة الإسماعيليّة ومن ثمّ ظهور الباطنيّة(٢٨). يرى الجابري بأن رسائل إخوان الصفا تمثّل ردّة فعلٍ من قبل الشيعة الإسماعيليّة بإزاء استراتيجية المأمون الثقافيّة.

دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي:

ألّف الكندي ــ وهو فيلسوف دولة المأمون ــ رسائل في التعريف بفكر أرسطو وفي الرد على المانويّة والشيعة الباطنيّة. يعدّ الجابري فكر الكندي مختلفاً عن الفارابي وابن سينا ويراه تصورّاً إسلامياً بحتاً على طريقة المعتزلة. إن المعرفة لدى الكندي حسيّة أو عقليّة أو إلهيّة. يرى الكندي في هذا السياق بأنّ الحقيقة الدينية والحقيقة العقليّة غير متناقضتين، وإنها تبدو متنافرة مع ظاهر النص وفي بعض المَواطن فقط، وعند ذلك يجب اللجوء إلى التأويل العقلاني. إلا أن الخطاب العقلي لدى الكندي الذي جابَه المانويّة والشيعة والفقهاء والمتكلمين تحوّل إلى خطاب جدليّ ولم يعد برهانيّاً(٢٩).

أمّا الفارابي الذي كان أرسطو العرب فقد قضى بالمنطق على الفوضى الفكريّة في عصره. ولكن يجب ألّا ننسى بأن منهج تعبير الفارابي عن أرسطو تبيّن اهتماماته وجهوده الفكريّة، إذ إنّه لا يرى تناقضاً بين الدين والفلسفة ويعتقد بأن قسمَي النظري والعملي في الدين هما من أقسام الفلسفة، وأن الفلسفة تستدل بما يملكه الدين.(٣٠)

إنّ ما يحفز الكندي ــ كما يرى الجابري ــ هي غاية سياسية كالمأمون، ولكن ما يحفز الفارابي هو إثبات وحدة الدين والفلسفة. على الرغم من ذلك يرى

بأن الكندي والفارابي يقدّمان خطاباً جديداً وموحداً، إذ يتفحص هذا الخطاب المفاهيم والنظريات العلميّة والفلسفيّة والطبيعيات والميتافيزيقيا الأرسطيّة بصورة مجزّئة في جهود الكندي وبصورة كلّية في جهود الفارابي. يمثّل هذا الخطاب خطاب العقل الكوني، وهو مبنيّ من خلال نظام معرفيّ برهاني خاص، فلذلك يسميه الجابري بالنظام المعرفي البرهاني[٣١] .

ولكن على صعيد الاستراتيجية البحثيّة فإن الفارابي والكندي لا يختلفان في المنهج فحسب، بل يختلفان في المحتوى أيضاً. لمّا كان الكندي منحازاً للبيان قصّر في جانب البرهان، لأنّه كان يهدف إلى مؤازرة السياسة وإقصاء العرفان؛ ولكنّ الفارابي يرى في البيان نماذج من البرهان وعدَّ العرفان نتاج المعرفة وليس مصدرها. بعبارة أخرى لم يجعل الفارابي العرفان بدلاً عن البرهان، بل عدّه ثمرة للبرهان.

من جانب آخر ما استطاع الفارابي الخلاص من هيمنة الهرمسيّة، فإن القول بوحدة الدين والفلسفة والعلاقة الهرميّة بين الكائنات التي يطرحها الفارابي في فلسفته كلّها موجودة في داخل الهرمسيّة. يستنتج الجابري في نهاية المطاف بأن فلسفة أرسطو لم تدخل العالم الإسلامي بصورة نقيّة وخالصة.

علاقة الأنظمة المعرفيّة في العالم العربي:

يفكك الجابري ثلاثة أنظمة معرفيّة (النظام البياني والعرفاني والبرهاني) ويبحث في علاقة هذه الأنظمة الثلاث وما تُنتجه من آثار في التاريخ العربي. يعدّ الجابري النظام المعرفي البياني دليلاً على التراث العربي الإسلامي، ويمثّل النظام المعرفي العرفاني عنده الجزء اللامعقول أو العقل المستقل في الموروث القديم أو هي الهرمسيّة بصورة عامّة، فيما يعدّ النظام المعرفي البرهاني مؤسساً للفلسفة والعلوم العقليّة والمدرسة الأرسطيّة، فكلّ من هذه الحقول انتشرت واستقرّت في رقعة معينة

من الجغرافيا الإسلاميّة وعملت على مخالفة سائر الأنظمة المعرفيّة. تمثّل نتاج هذا الصراع بأزمة العقل العربي والتخلف في المجتمعات العربيّة.

الأزمة المعرفيّة في العالم العربي:

إن علوم البيان تمثّل الاعجاز في الفكر العربي، وإنّ العرب هم أول من خلق البيان في تاريخ الفكر. لقد حازت علوم البيان خلال عصر التدوين على نجاحات قلّ نظيرها في سائر العصور، ولكنها ظلّت محصورة في الإطار نفسه وانتهت إلى التقليد وسدّ باب الاجتهاد. إن الموضوع في علوم البيان هو النص، ومن دون هذا النص لا يمكن الحديث عن قضايا العلميّة الطبيعية والرياضيات، في حين إن ارتقاء العقل لا يحصل إلّا بعلاقته مع الطبيعة. أمّا العلوم العرفانيّة فقد كانت من أجل الآخرة لا الدنيا. لذلك أصبح طريق الخلاص في العلوم البرهانيّة، ولكن السلطة الدينية (السياسية) في الثقافة العربيّة لم تكن بحاجة ملحّة لذلك، وقد كانت تستخدم ذلك بين الفينة والأخرى من أجل محاربة العرفان فقط. ولذلك لم تُتَرجم أفكار أرسطو كاملة، ليس هذا فحسب، بل ولم تعتمد أيضاً في إعادة بناء الفكر الديني.

على الرغم من أن الحركة الرشديّة(٣٢) فتحت آفاقاً واسعة، فإنّ أفكاره لم تلق ترحيباً في العالم العربي بقدر الإقبال عليها في أوربا. لذلك أنتصر هذا العقل المستقيل في شرق العالم العربي وغربه(٣٣)، ولم يعد الفقه اجتهاداً يعني استنباط الأحكام الجديدة بطريقة القياس. لقد تحوّل العقل الفقهي وكذلك العقل النحوي إلى ملكة، وانتهى الكلام متجمداً في التقليد، وتسلّط الأشاعرة، وأُنْكِرت العلّة والمعلول، ونزلت مكانة المنطق ليصل إلى مستوى شكليّ محض، وحذفت بعض الأجزاء من كتاب البرهان والمقولات واكتفي بالشكل الصوري للقياس. إن النزعة الصوريّة في المنطق بعد ابن رشد أصبحت بمثابة العودة إلى العصر الهيلينستي،

حتّى تم تحريم كتاب البرهان من قبل الكنيسة. لقد تحوّل القياس العقلي إلى عادة عقليّة، أي صودر للمطلوب.

خلاصة القول هو أن الصراع بين ثلاثة أنظم معرفيّة نتج عنه تحوّل البيان إلى العقل وهذا ما يعني انتصار العرفان واستقالة العقل.

لقد قام الحارث بن أسد المحاسبي (١٦٥ ــ ٢٤٣هـ) بمقابلة هذه الأزمة والإلمام بكلّ جوانبها وبادر إلى مقايسة الفقه والكلام ليصل إلى التصوف والعرفان، وليعالج بهذه الطريقة الأزمة القائمة. أضاف المحاسبي بُعداً عرفانيّاً للعقل وسعى في تشييد العرفان على أساس الكلام. ولكنه واجه عداء المعتزلة والشيعة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة، وبالأخص الحنابلة، وبقي معزولاً حتّى آخر أيّامه. ومن جانب آخر كان التصوّف يعتمد مبادئ شيعيّة في منافستهم. أمّا المفكّرون المتصوفون من أمثال "أبوبكر محمّد الكلاباذي" (٣٨٠هـ) و"ابوبكر بن عبدالله الطوسى" (٤٨٧هـ) و"أبو عبدالرحمن السلمي" (٤١٢هـ) و"أبو سعيد أبوالخير" (٤٤٠هـ) فقد واءموا بين الكلام والعرفان واستطاعوا الحصول على النفوذ في الحكومات من خلال نفيهم البعد السياسي، إذ ترك موقفهم هذا تأثيراً اجتماعياً كبيراً، لاسيما وأن سلاطين الدولة السلجوقيّة أكرموا المتصوفة كثيراً ودعموا تأثيرهم المعنوي. لقد قامت الايديولوجية الدينية في الدولة السلجوقية على الفقه الشافعي والعقائد الأشعريّة، وهو ما أثر في تلاقح الفقه الشافعي مع العقيدة الأشعريّة.

بناءً على ما تقدّم يمكن أن نقول بأنّ نشاط الفاطميين ضد الدولة العباسيّة خلال القرنَين الرابع والخامس الهجريّيَن، وكذلك حركة الباطنيّة بزعامة حسن الصباح (٥١٨هـ) والعرفان الشيعي والمواءمة بين العرفان الصوفي والكلام السنّي، كلّ ذلك أدى إلى حدوث أزمة العقل. أمّا الغزالي الذي كتب بأمرٍ من الخليفة رسائل في الرد على الفلاسفة فكان يروم الرد على الباطنيّة لا الفلاسفة، ولكنه تأثر في نهاية



المطاف بالفلاسفة والباطنية أنفسهم. إنه بتوكيده الرؤية الهرمسيّة سببَّ تعقيداً أكبر في أزمة العقل؛ فعلى حدّ تعبير الجابري إن غلبة العقل المستقيل وتجليه عند الغزّالي ترك جُرحاً في العقل العربي سبب عاهة في كثير من الأذهان وهي عاهة مستمرّة إلى هذا اليوم.

أمّا الشافعي فبصفته أحد أكبر المشرعين في العقل العربي فتمثّل تعامله مع العقل بصورتين: أفقية وعمودية، إذ كان تعامله الأفقي بالقياس (ربط الجزء بالجزء والفرع بالأصل) وتعامله العمودي تبلور في ربطه لفظاً واحدا بمعاني عدّة ومعنى واحد بألفاظ مختلفة، ونقل هذا النهج الذي كان في الدراسات اللغويّة والكلاميّة إلى الأبحاث الفقهية.

بهذا وجد العقل العربي شيئاً يرضي فضوله في هذين المحورين؛ فلطالما كان هذا العقل عقلاً فقهياً وما زال كذلك. أي إنه عقل يتمثّل نبوغه في البحث عن أصلٍ لأيّ فرع ومن ثـمَّ يخصص قديم ما ليقاس به أي شيء جديد. فهذا بحث مبنيٌّ على النصوص، بكلّ ما أوتي النص من قوّة مرجعيّة للعقل العربي ونشاطه. ومن هنا يتضح بأنّ هذا العقل يعجز عن الإبداع والخلق إلّا بنتاج آخر وخلق آخر، فهو مقلّد صِرْف(٣٤).

يجد الجابري هنا الإجابة على سؤاله القائل: (لماذا لم تتطور أدوات المعرفة "المفاهيم، المناهج، الرؤى" في الثقافة العربيّة خلال القرون الوسطى، لتتمكن من خلق نهضة فكريّة وعلميّة كالتي قامت في أوربا في بدايات القرن الخامس عشر؟)(٣٥) يجيب الجابري قائلاً: بأن أوّل نشاط علمي في العالم العربي بدأ بالعلوم البيانيّة، وهي العلوم التي يعدّها الجابري معجزة العرب. فضلاً عن ذلك فإنّ تعامل العلوم البيانيّة بالنص، وهذا ما يميزها عن العلوم الطبيعيّة. إن سيطرة الفقه بصورة تدريجيّة على العلوم البيانيّة في العالم العربي أودى بالعقلانيّة العربيّة أن تواجه العقلانيّة اليونانيّة، أي الجدل بدلاً عن البرهان. وبنفوذ الغنوضيّة في البيان

العربي من بوابة التصوف أعلن المحاسبي عن استقالة العقل وتمّ اثبات ذلك من قِبَل الغزّالي. لقد عجزت العلوم البيانيّة عن تقديم ضمانات لتطور الفكر العربي ومن ثمّ الثقافة العربيّة؛ كما العلوم العرفانيّة التي كانت تبحث منهجاً وهدفاً عن الآخرة لا الدنيا، إذ أصبحت العلوم الدنيويّة كالكيمياء والتنجيم والتداوي ناكرة العلاقة بين الأشياء ومؤكدةً قلب الأعيان وخرق العادة. إنّ ما يتبقى هو العلوم البرهانيّة التي لفتت انتباه الجابري، وتقسّم بدورها على فئتين: الفئة الأولى نظريّة بحتة وتُصنَّف في ضمن المنظومة المعرفيّة الأرسطيّة. لم تُتَرجم هذه العلوم لإعادة بناء الفكر الديني الإسلامي، بل تُرجمت لتكون وسيلة لمواجهة العرفان؛ إذ إن أرسطو لم يُقَرَأ كاملاً إلّا في عصر ابن رشد، على الرغم من عدم الحاجة في حينها للبرهان لموائمة البيان والعرفان وقتئذ، ولذلك لم تعر الأوساط الفكريّة لابن رشد اهتماماً بالغاً.

أمّا الفئة الثانيّة فهي نظريّة وعمليّة وخارجة عن المنظومة الأرسطيّة: من قبيل جبر الخوارزمي، ونظريّات ابن هيثم التجريبيّة، وتنجيم البيروني وعلوم أخرى من هذا القبيل التي كانت منذ البداية في خارج الصراع الثقافي العربي، ولم تؤثّر على العقل العربي. بعبارة أخرى بدلاً من أن تكون هذه العلوم من أسس الفلسفة وتحولاتها أزيحت للحاشيّة. أي إن السياسة في الثقافة العربيّة أخذت مكان العلم في الثقافة اليونانيّة والأوربيّة. لذلك أوليَتْ فلسفة ابن رشد التي كانت قراءة خالصة لأرسطو وتبنّت مشروع فصل الدين عن الفلسفة، اهتماماً بالغاً في أوربّا، ومن جانب آخر أصبحت انجازات الخوارزمي وابن الهيثم والبيروني وسائر العلماء المسلمين من أسس الفكر الأوربّي، وصارت يقظة العقل وتقديسه سبباً في التطوّر والتغيير. في حين كان عدم الاهتمام بمثل هذه القضايا في العالم العربي في ظلّ الاحتياجات والتحولات السياسية سبباً في استقالة العقل.

إذا قارنّا العقل العربي في طريقة المتأخرين مع العقل العربي في طريقة



المتقدمين سنرى بأنّ العقل على وفق طريقة المتقدمين هو عقل منتج، و نجده في طريقة المتأخرين مجرد عقل يجترّ ما قدّمه المتقدمون، وهذا ما رأيناه من مقارنة النصوص القديمة كالمقارنة بين نصوص اسحاق بن حنين مع نصوص الفارابي وابن سينا. لقد كان العقل العربي نشطاً منذ عصر التدوين حتّى عصر الفارابي، وقدّم مناهج معينّة، إذ كان العالم العربي طوال هذه الفترة حيّاً ومليئاً بالحياة، ولذلك كانت المفاهيم حيّة أيضاً. ولكن أمسى العقل العربي بعد الغزالي متفاوتاً كليّاً، إذ تقسّمت العلوم الثلاثيّة على أقسام عدّة وارتكزت الجهود كلّها على صياغة المفاهيم والمعاني. للحديث عن انهيار العلم والمعرفة في طريقة المتأخرين حسبنا أن نقول: عندما كانت تُدرّس طبيعيات أرسطو كانت تمثّل العلم، ولكن عندما حصل هذا التداخل لم يحصل علم الكلام على أيّ تطوّر، وليس هذا فحسب، بل سار نحو الهبوط؛ وعلى صعيد انتاجية العقل، لم ينتج العقل المتأخر أيّة فكرة أو نظريّة، بل كان مجرد حفظ وتذكّر واستدلال مستقل، وبقي يعيد ويكرر عبارته الشهيرة: (المسألة فيها قولان بل أقوال).

النقد:

يرحّب الجابري بناقديه بكلّ حفاوة، ويقول لهم: نحن نستقبل النقد، لأنّه لو لا المخالفة والاختلاف لاندثرت نظريتي،[٣٦] ولا شكّ في أن النقد يثري الموضوع، وأن ناقديَّ أدّوا دوراً مهمّاً في تعميق آرائي ومتبنياتي[٣٧].

سنقسّم الانتقادات الواردة على آراء الجابري على ستة أقسام:

١ــ الانتقادات البِنائيّة:

الاختزاليّة[٣٨]: يبالغ الجابري في توكيده أثر العوامل غير المعرفيّة، ويختصر العوامل غير المعرفيّة بالسياسة واللغة، وهذا ما جعله يعطي دوراً صغيراً لسائر

الأسباب المؤثّرة في نشوء المعرفة وتطوّرها. فمن ضمن العوامل المؤثرة غير المعرفيّة المؤثرة في العقل العربي يمكن أن نشير إلى القصص والميثولوجيا التي أغفلها الجابري. ومن جانب آخر يؤكّد الجابري على اللغة بدلاً عن العينيّة، في حين لا يمكن النزول بالفكر إلى هذا المستوى من الاعتبارات الاجتماعيّة.(٣٩)

اعتماد توجّه علمانيّ: يُخرج الجابري العرفان من حيّز الانتاج والبناء، ويراه في الوقت ذاته مؤثّراً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وفي مرحلةٍ لاحقة يبتعد عن الجانب البياني للموروث، بحجّة أن العلوم البيانيّة ليست يقينيّة؛ في حين أننا نعلم بأنه لا يوجد أيُّ جزء من الموروث أكثر خصوبةً بالقيم العقليّة من العلوم البيانيّة ولا يتوسّل بها في العلوم.

إنّه لا يستثني من حُكمه هذا أيَّ جزء من الموروث إلّا جزءه البرهاني، وذلك اعتماداً على أفراد من قبيل ابن رشد الذين شُهروا بفصلهم بين الحكمة والشريعة. إن المعيار الذي استطاع الجابري من خلاله أن يُقصي العرفان، ويضعّف البيان، ويحفظ البرهان الخالص هو أصلٌ من أصول العلمانيّة(٤٠) .

عدم الاعتداد بالكشف والشهود بوصفه أحد مصادر المعرفة: كان سقراط يذعن بوجود نوع آخر من المعرفة، ويعدّها أدقُّ وأعمقُ من المعرفة المفهوميّة والعقليّة، إذ تتمثل بعلمٍ لا يتبلور إلّا بحضورٍ مباشر للحقيقة. تسمّى هذا النوع من المعرفة بالعلم الشهودي والحضوري. كما أقرّ أفلاطون أيضاً بوجود هذا النوع من المعرفة الخاصّة بالحقائق.

لقد أثبت الحكماء المسلمون وبالأخصّ حكماء الإشراق، وأكثر من هؤلاء أصحاب الحكمة المتعاليّة بأن هذا النهج للمعرفة هو بصدد معرفة حقيقة الوجود والموجود. أي إن هؤلاء على الرغم من تناولهم المباحث الفلسفية بطريقة مفهوميّة عقليّة اعتمدوا هذه المنهجيّة لإثبات نوع آخَر من المعرفة التي لا تتسع محدودة البراهين والاستدلالات المفهوميّة العقليّة.(٤١) إذن فإنّ الشهود هو أحد مصادر



المعرفة، وإن اعتناء الهرمسيّين بالشهود، ومن ثمّ اعتماد الباطنيين المسلمين على الشهود يعني الرجوع لمصدرٍ مشترك من المصادر الكونيّة للمعرفة.

٢ــ الانتقادات المنهجيّة:

تشمل الانتقادات المنهجيّة أخطاء من قبيل العدول عن المبادىء المذكورة، وعدم الاعتناء بحدود دائرة البحث، ومجانبة الموضوعيّة العلميّة، والعدول عن المناهج المقررة.

مجانبة الموضوعيّة العلميّة: يقول علي حرب: عندما أغفل الجابري الموروث الشيعي في الفكر الإسلامي وساند الأنظمة السياسية الرسميّة (الأمويّة منها والعباسيّة) بإزاء مخالفيهم (أي الشيعة) أفصح عن توجهه السياسي والإيديولوجي. إنّ إحياء الثقافة العربيّة وتجديدها تعني عنده تأسيس ثقافة مبنيّة على ثقافة المغرب العربي والمستقل عن الشرق الإسلامي، وبهذا تهبط الأَبعاد المعرفيّة في مشروع الجابري إلى أبعاد خطابيّة، وهذا ما يسبب في خسارة الحقيقة والواقع واضمحلالها.(٤٢)

عدم التزامه بالنظرة الشموليّة: على الرغم من الاختلافات العديدة في العلوم العربيّة ولكنّ الجابري يعدّها علْماً واحداً ويرى أن الطابع الانسكلوبيديّ هو الصفة المميزة للثقافة العربيّة، ويؤكد ضرورة اعتماد توجه كليّ لأيّ تقييم، ومن جانب آخر وعلى الصعيد العملي يقسّم الموروث على ثلاثة أنظمة معرفيّة (البرهان، والبيان، والعرفان)، التي لكلٍّ منها منظومة متباينة عن الأخرى، ولا توجد أيّة علاقة بينها سوى الجدل أو المصالحة فضلاً عن التفاوت الموجود في نتائج كلّ منها، إذ إنّ العرفان لا يرتقي لمستوى البيان، والبيان لا يستحوذ على مكانة البرهان(٤٣)؛ وهذا ما يدلّ على عدم التزام الجابري بالنظرة الشموليّة.

٣ـ المغالطات:

يرتكب المفكرون أحياناً في استدلالاتهم بعض المغالطات بصورة واعية أو غير واعية، وإن اكتشافها توضّح نقاط ضعف النظريّة.

القول بعدم وجود تلاؤم ذاتي بين الأنظمة المعرفيّة: يرى الجابري في البيان والعرفان والبرهان تضادّاً ذاتيّاً، ويتصورها غير ملتئمة وذات موضوعات ومناهج متباينة. في حين ثمّة فلاسفة كثيرون مطّلعون اطلاعاً وافياً على الفقه، ومنهم المجتهد، وثمّة فقهاء فلاسفة، ولهم مؤلفات في مجال الفلسفة(٤٤).

ومن جانب آخر فإن العرفان يصنّف في ضمن الفلسفة والكلام، وهو من العلوم النظريّة التي تختص بالأسماء والصفات الإلهيّة. ولكنّ الفقه (البيان) هو من العلوم العمليّة وموضوعه فعل المكلّفين؛ إذن فإنّ المباحث العرفانيّة ليست في أفق المسائل الفقهيّة، بل في طولها(٤٥)، ومن هنا لا يمكن أن نتصوّر امكانيّة وجود أيّ تعارض بين الفقه (البيان)، والعرفان والفلسفة، وإن كلّ خلافٍ يُذكَر هو خلاف بين الفقهاء والعرفاء والفلاسفة.

إنّ كلّاً من الحسِّ والعقل والوحي مصادر معرفيّة، تُصنَّف طوليّاً، وإن معطياتها المعرفيّة والعلميّة لا تتقابل في وجه بعضها الآخر. إنّ الحس يعرض الموضوعات المختلفة أمام رؤية العقل، ويستخدم العقل متبنياته النظريّة ليحوّل المعطيات الحسيّة إلى فوائد علميّة، ومن جانب آخر يعتني بروافده المعرفيّة يدرك المعرفة الحسيّة ويطّلع على المعرفة الشهوديّة والوحيانيّة ويستدلّ على سوحٍ من الوجود لا تنكشف على الإنسان إلّا بالمعرفة الشهوديّة والوحيانيّة. والوحي أيضاً يعتني بأفقه الأرحب والأسمى، يواكب العقل وينزّل ويبسّط بعض أجزاء المعرفة التي يعجز العقل بوحده عن تلقيها ويسلّمها في حوزة الإدراك، ومن ثمَّ يكون العقل قد ولج بتعامله مع الحسّ إلى سوح الوجود الجزئيّة، ويطّلع بتعامله مع



الوحي على ميادين الوجود العميقة والشاسعة.[٤٦]

يُرجعُ الفلاسفة المسلمون العرفانَ والبرهانَ والإدراك ومعرفة ظواهر القرآن والسُنّة للسيمرغ[٤٧]، وإن هذا السيمرغ، يحلّق تحت ظلال الوحي، إذ لا يكون الوحي في جانب والبرهان والعرفان عدلين له وفي جانب الآخر.[٤٨] إن العلم التجريبيّ من هذا المنظر كما العلم الطبيعي قد يكتفي بالحركة الأفقيّة في الأشياء ومن دون الاعتماد على الفلسفة الإلهيّة، ولكنّه سيحصل على جثّة العلم الهامدة؛ ولكنّ العلم الطبيعي في العالم الإسلامي يتناول الأشياء طولاً وعرضاً[٤٩].

اتهام الفلسفة الإسلامية بالتأدلج: إن الجابري يعدّ الفلسفة الإسلامية مؤدلجة. على الرغم من أنه لا يوضّح قصده من التأدلج، ولكنّه يرى بأن أسْلَمة الفلسفة على يد الفارابي وتطوراتها اللاحقة على يد ابن سينا أدّى بها إلى أن تكون مؤدلجة، وفي موضعٍ آخر يرى بأن شرح ابن رشد لفلسفة أرسطو يمثّل فلسفة غير مؤدلجة بحجّة أنها خالصة ونقيّة، في حين أنّ للفلسفة صفتين متلازمتين: تتمثل الأولى بالمنهج البرهاني، والأخرى بأن الأسس المعتمدة في الفلسفة هي إمّا أن تكون بديهيّة أو استدلاليّة ومبنيّة على البديهي[٥٠]، وأنّ للفلسفة الإسلاميّة هاتين الخاصيتَين. بالطبع قد تؤثّر التعاليم الوحيانيّة على الفلسفة لتبقى الماهيّة الفلسفيّة للفلسفة محفوظة؛ كالتأثير على توجيه المسألة وطرحها وابداع الاستدلال ورفع الشُبهه[٥١].

لا شكّ في أنّ التأثيرات آنفة الذكر ليست بصدد الحُكْم لتخلع الفلسفة عن مكانتها الفلسفيّة، ولكن على الرغم من وجود مثل هذه التأثيرات ستبقى الفلسفة محافظة على مكانتها العقلانيّة، وستبقى فلسفة بما هي فلسفة؛ وإن القصد من الفلسفة الإسلاميّة هي تلك الفلسفة المتأثرة بالمحاور الأربعة آنفة الذكر من التعاليم الإسلاميّة.

اتهام العرفان بأنّه دخيل: عَـدّ أغلب المحققين الغربيين في القرن التاسع عشر الميلادي، وكذلك الباحثون الروس قبيل الثورة الإسلاميّة في إيران، عدّوا التصوفَ ظاهرة غريبة على الإسلام ومتأثرة بالآخرين(٥٢).

ويرى آخرون بأن العرفان قد أخذ مصادره الأوليّة من الإسلام، وقد تأثّر لاحقاً بالتيارات الفكرية الأجنبيّة، في حين لم يكن الأمر كذلك. إن الله سبحانه وتعالى دعا العقول في آياتٍ كثيرة إلى توحيدٍ أسمى من توحيد العَوام. إن الآيات التي تتحدث عن "لقاء الله" و"رضوان الله" والوحي والإلهام لغير الأنبياء، وقصّة معراج النبي الكريم ﷺ، وكذلك الحديث عن النفس الأمّارة واللوامة والمطئنّة، وعلم الإفاضي واللدنّي والهداية التي تكون نتاج المجاهدة (العنكبوت،٦٩)، وتزكية النفس بصفتها العامل الوحيد للفلاح (الشمس،٩،١٠) والحبّ الإلهي، وتسبيح ذرّات العالم له، وقضية النفخة الإلهيّة في فطرة الإنسان، كلّ هذه الأمور تدحض الادعاء القائل بأن العرفان دخيل.

فمثل هذه المعارف يجدر بها أن تكون ملهمة لمعنوية عظيمة وشاسعة حول الله والكون والإنسان، وخاصّة فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالله. فضلاً عن ذلك فإنّ سيرة النبيّ الكريم ﷺ وحالاته وكلماته ومناجاته مفعمة بالشوق والهيجان المعنوي والإلهي، وملأى بالإشارات العرفانيّة، لاسيما وإن جلّ العرفاء يستشهدون كثيراً بأدعية النبيّ الكريم ﷺ.

إذن مع وجود كلّ هذه المصادر الإسلاميّة هل يسعنا أن نبحث عن مصدر أجنبي؟(٥٣) فضلاً عن ذلك، أنجز المستشرقون طوال النصف الأوّل من القرن العشرين دراسات أكثر دقّة، وصرّح بعضٌ منهم من أمثال نيكلسون وماسينيون بأن التصوف ظاهرة إسلاميّة أصيلة نشأت وتكوّنت في العالم الإسلامي(٥٤).



٤ ـ النقص المعرفي:

ثمّة قرائن تدلّ على عدم اطلاع الجابري، أو عدم التفاته لبعض الأمور، والذي جعل من نظرية نقد العقل العربي نظرية خاضعة للنقاش. نعبّر عن هذا الأمر هنا بالنواقص المعرفيّة.

عدم الالتفات للعقلانيّة لدى الشيعة: انتقد الهاشمي مزاعم الجابري القائلة بأن (الشيعة ينكرون إمكانية معرفة الله عن طريق القياس والنظر)، وساق بهذا الصدد نماذج من آراء العلماء الشيعة. فقد ذكر على سبيل المثال رأياً للعلّامة الحلي يقول فيه: (إن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة عقلاً، والحقّ أن دليل وجوب معرفة الله تعالى هو العقل). ويردف الهاشمي قائلاً: (إن النماذج التي تخالف ظنّ الجابري لا تُعَد ولاتُحصى.)(٥٥) إنّ الشيعة لا ترفض القياس الفقهي فحسب، ولكن الموروث الكفري الشيعي مبنيٌّ عى القياس المنطقي. غير أنّ الجابري عدّ الشيعة منكرة للقياس، وصنفهم ضمن الباطنيين.

اتهام هشام بن الحكم بالهرمسيّة: يتفق الجابري مع ماسينيون في أن هشام بن الحكم(٥٦) هو من أدخل الهرمسيّة في التشيع(٥٧)، ويرى بأنّ هشاماً قد تأثّر بجهم بن صفوان(٥٨) زعيم الفرقة الجهميّة(٥٩)، وكذلك تأثّر بالفرقة الديصانيّة(٦٠) وخاصّة أبي شاكر الديصاني الزنديق، ومن ثمّ يستنتج بأن المذهب الشيعي لم يأمن من هذه الآفة بسبب نفوذ هشام، لاسيما وإنه لا يتميّز بالعقلانيّة المرجوة بسبب ميوله العرفانيّة(٦١).

ينقل ابن النديم بأن هشاماً قبل اسلامه كان من أتباع "جُهَم" ومن كبار الجبريّة، ولكن بعد لقائه بالامام جعفر الصادق عليه السلام أسلم واختار المذهب الشيعي. من جانب آخر فإن هشاماً يعتمد المنهج البرهاني، ولو اطلعنا على مناظراته لا يمكن انكار العقل والبرهان. إن مناظرته مع أبي عمرو بن عبيد

حول اثبات الإمامة[٦٢]، ومناظرته مع الجاثليق الراهب النصراني الشهير حول أبوّة عيسى عليه السلام، وكذلك مناظرته مع ضرار بن عمرو الضبّي ومناظرته الأخرى مع عبدالله بن زيد الإباضي حول إثبات إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام هي بضعة نماذج من مناظرات هشام العديدة التي اعتمد هشام في كلّها المنطق والمنهج البرهاني، وأثبت فيها مبادىء التشيع وأصولها المهمّه، ومن الملفت للنظر بأنه تفوّق في كل هذه المناظرات وتمكّن من إثبات رأيه واقناع الطرف الآخر. إن الحديث المفصّل الذي ينقله هشام عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حول مقام العقل ومنزلته يفصح عن رأيه. لقد بُشّر أصحاب العقل في هذا الحديث بالهداية، وعدّ العقل إلى جانب الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم بمثابة حجته الظاهريّة على العباد، عدّ حجّة باطنيّة، وأُتِـمَّـت الحجّة به على العباد.[٦٣]

عدم الاعتناء بمكانة العقل في الفقه الشيعي: يعدّ الجابري المناهج البيانيّة كلّها غير عقلانيّة، ولا ينتبه في رأيه هذا للفقه الشيعي؛ في حين أنّ العقل هو أحد مصادر الفقه لدى الشيعة، سوى فئة قليلة منهم والمتمثلة بالإخباريين.[٦٤]

اعتماداً على هذا الرأي يمكننا أن نقول بأن دين الله يمكن معرفته بالعقل أو بالنقل. إذن فإن العقل البرهاني، سواء التجريبي منه أو التجريدي[٦٥] الذي يهاجر من المبادىء الأولى والبديهية إلى المطلب النظري، ويوضّح القضايا العلميّة بالإرجاع إلى المبادئ البديهيّة، كالذي يحصل في أصول الفقه والأخلاق والحقوق، هو من أدلّة الشرع، ويكشف عن حكم الله كالدليل النقلي المعتبر، وهو أحد مصادر المعرفة الدينيّة.[٦٦]

٥ ـ التناقضات النظريّة:

على الرغم من الانسجام الداخلي الجيد الذي تتميز به نظرية الجابري،



ولكن ثمّة مواطن في طرحه يُظهر تناقضاً لأقوالٍ سابقة له، وهذا ما نعبّر عنه بالتناقضات النظريّة.

يعدّ الجابريُّ الكنديَّ فيلسوف دولة المأمون، ويرى له غايات سياسيّة ويحسبه من داعمي سياسات المأمون. على الرغم من ذلك يعتقد بأن فكره إسلاميّ محض ينتهج نهج المعتزلة. وفي موطن آخر يعدّ ابن حزم ــ على الرغم من توجهه الناقد ــ مفكّراً مؤدلجاً و من حماة الدولة الأمويّة. أمّا ابن باجة عند الجابري فقد كان متحرراً من القيود السياسية، ومن القيود المعرفية العربية المعاصرة له، وإن همّه الوحيد هو البرهان. وكما يرى في مشروع ابن شد مشروعاً حكوميّاً. ولكنّ الجابري يرى أن النزعة النقديّة لدى ابن رشد تبرّئ أفكاره من أيّ توجّه ايديولوجي. أمّا الفارابي الذي عدّ همومه هموماً فكريّة غير سياسيّة، فيراه صاحب أفكار مؤدلجة، في حين أن الفارابي حسب تعبير الجابري فعل ما فعله ابن رشد. لقد تناول الفارابي أجزاء من الفلسفة اليونانيّة التي كانت تتعارض مع الفكر الإسلامي، ولكنّه لم يعالجها بمنهج مؤلدج، بل حلّل المنظومتين المعرفيّين بمنهج منطقي، وابن رشد قام بالصنيع نفسه. ولكنّ الجابري الذي سبق وأن رحّب بفكر ابن رشد عدّ طريقته ذكاءً وذهب إلى أن إصلاح ابن رشد هذا صان فكره من التأدلج، وأنّه نقل الفكر الأرسطيَّ خالصاً للعالم العربي.

٦ ـ عدم مراعاة الأخلاق العلميّة:

ذكر نقّاد الجابري موارد عديدة في نظرية نقد العقل العربي لم يذكر لها الجابري مصدراً، وهذا ما يتعارض مع أخلاقيات العلميّة. يمكن سرد بعضٍ من هذه الموارد كالآتي:

ــ لم يذكر الجابري أيَّ مصدرٍ يؤيّد تسمية عصر التدوين وهذا التقسيم الزمني، في حين إن مصدره في ذلك هو كتاب "ضحى الإسلام" لأحمد أمين.[٦٧]

ــ يسكت نص الجابري عن المصدر الذي استقى منه نص السيوطي/الذهبي، أو على الأقل المصدر الذي نبهه إلى أهمية هذا النص الأخير. وهنا نرانا نعود أدراجنا مرّة أخرى إلى "ضحى الإسلام" لأحمد أمين.[٦٨]

ــ القضية الأخرى التي سكت عنها الجابري تتعلق بالذهبي. فكلّ محاكمة الجابري مبنيّة على إيهام قارئه بأن الذهبي كان شاهد عيان على "عصر التدوين"، والحال أن الذهبي لم يكن شاهد عيان، ولا حتّى شاهد سماع. فالذهبي لم يكن من أبناء القرن الثاني، ولا الثالث، ولا حتّى الرابع. بل كان من أبناء القرن الثامن الهجري، وقد مات في أواسطه (٧٤٨هـ). وهذا معناه أننا أبعد ما نكون عن رؤية "على الساخن" لـ"عصر التدوين".[٦٩]

ــ يحدد ناقد العقل العربي النظام المعرفي بالإحالة إلى فوكو[٧٠]، بأنه "جملة من المفاهيم والمبادىء والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. هذا التعريف، بحذلقته العلميّة، لا وجود له لدى فوكو، وثمّة قرائن تدلّ على أنه أخذ هذا التعريف من ليفي ـ ستراوس[٧١]، ومن المرجح أنه وجده لدى "بول فوكييه".[٧٢][٧٣]

ــ لم يهتم الجابري أيضاً بذكر المصادر التي استقى منها التقسيم الثلاثي للثقافات العقليّة المتمثلة بالاغريقية والأوربية والعربية[٧٤].

الاستنتاج:

يرى الجابري في عدم مواءمة الأنظمة المعرفيّة البيانيّة والعرفانيّة والبرهانيّة سبباً في هيمنة العقل المستقيل وحدوث الأزمة المعرفية في العالم العربي. إن هذا العقل المقلّد وغير المنتج يعجز عن حلّ الأزمة والخروج من ظروف التخلّف. يرى الجابري بأن الحلول تكمن في عقلانيّة ابن رشد والشاطبي وابن خلدون، في حين

أن المبادىء غير المنطقيّة، والنقصان المعرفي، والاشكالات المنهجيّة، والتناقضات النظرية والمغالطات الكثيرة في مشروع الجابري تمنع القارىء من الحصول على بيان دقيق للمسألة، ومن ثمّ يتعذّر عليه الحصول على الحلول المناسبة.

*** هوامش البحث ***

(١) أدخل ابن رشد المنهجية البرهانية (أو التحليلية الأنالوطيقا) في الفكر العربي والاسلامي. (المترجم)

(٢) المتوفى سنة (٧٩٠هـ). المترجم.

(٣) المتوفى سنة (٨٠٨هـ). المترجم.

(٤) . محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الطبعة العاشرة (٢٠٠٩)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ص٣٣٥.

(٥) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص٣٧.

(٦) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٧) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الطبعة التاسعة (٢٠٠٩)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١٤.

(٨) ظ: المصدر نفسه، ص١٦ ـ ٢٠.

(٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١١٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١١) الرمّاني: النكت في اعجاز القرآن، ص٧٤ (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. دار المعارف القاهرة.

(١٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١٣٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٢٤.

(١٤) القيافة هو علم قص الأثر أو الفراسة واشتهر به البدو في الصحراء من العرب وأشهر من عرف به آل مدلج بن مرة من قبيلة كنانة، ويقصد به متابعة أثر الماشي في الصحراء على الرمل حتى يعلموا أين ذهب. وهو من العلوم التي أندرست حالياً. وقام كفار قريش باستخدام أحد القاصين للأثر من بني مدلج عندما علموا بهجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) من مكة للمدينة ليقتفي أثره ويمسكوا به. (المترجم)

(١٥) الفراسة عند العرب علم من العلوم الطبيعية تعرف به أخلاق الناس الباطنة من النظر إلى أحوالهم الظاهرة كالألوان والأشكال والأعضاء أو هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن. (المترجم)

(١٦) العصر الهيلينستي فترة في التاريخ القديم كانت فيها الثقافة اليونانية تزخر بكثير من مظاهر الحضارة في ذلك الحين. وقد بدأت بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق.م، واستمرت حوالي ٢٠٠ سنة في اليونان وحوالي ٣٠٠ سنة في الشرق الأوسط. ويستخدم اصطلاح هيلينستية لتمييز هذه الفترة عن الفترة الهلينية وهي فترة الإغريقيين القدماء التي عُدّت أوج عبقرية وعظمة الفكر والعلوم والفلسفة الإغريقية في ظل الامبراطورية الأثينية. (المترجم).

(١٧) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٥١.

(١٨) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١٣٦.

(١٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص١٥٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٥٩

(٢١) المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٦٤ ـ ٢٠٦.

(٢٤) روبي بلانشي (Robert Blanché) رياضي، وايستيمولوجي فرنسي. تدور معظم مؤلفاته حول المنطق، وفلسفة الرياضيات، من بينها (الاكسيوماتيك) ١٩٥٥، و(الاستقراء العلمي و القوانين الاجتماعية) ١٩٧٥.

(٢٥) محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٨٣.

(٢٦) محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٢٣.

(٢٧) الغنوصية أو العرفانية هو مصطلح حديث يجمع الديانات القديمة التي انعزل أتباعها عن العالم المادي الذي خلقه خالق الكون المادي، وانغمسوا في العالم الروحاني. تأثرت مجموعة من الديانات القديمة بالأفكار الغنوصية التي تقول بأن الغنوص (تُفسّر بمعاني مختلفة كالمعرفة أو التنوير أو الخلاص والتحرر أو التوحد مع الله) يمكن الوصول إليها من خلال ممارسة الخير والزهد في المال حتى الفقر، والتبتُّل، والسعي وراء الحكمة من خلال مساعدة الآخرين.

(٢٨) محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٣١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٢٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٤٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص٢٨٤

(٣٢) نسبة إلى ابن رشد. (المترجم)

(٣٣) محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٢٥.

(٣٤) ينظر: حسن حنفى و محمد عابد جابرى. حوار المشرق والمغرب: نحو اعادة بناء الفكر القومى العربى. ط: الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠. ص ١٢٩.

(٣٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٣٥.

(٣٦) ينظر: حسن حنفى و محمد عابد جابرى. حوار المشرق والمغرب: نحو اعادة بناء الفكر القومى العربى، مصدر سابق، ص ١٤٠

(٣٧) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤١.

(٣٨) الاختزالية (Reductionism) إمّا أنْ تُعني نهجًا لفهم طبيعة الأشياء المُعقدة عن طريق اختزالها إلى تفاعلاتٍ من أجزائها، أو إلى أشياء أكثر بساطةً أو أشياء أكثر أساسيةً أو (ب) موقفًا فلسفيًّا يعني أن أي نظام مُعقّد ليس سوى مجموع أجزائه، وأنه يمكن اختزال أي جزء منه إلى أجزاء تتألف من مُقَوّمات أساسية فردية. ويُمكن أن يُقال هذا على الأشياء والظواهر والتفسيرات والنظريات والمعاني. (المترجم)

(٣٩) سيد محسن ميري، تحليل وبررسى عقل عربى از منظر محمد عابد الجابري/ تحليل العقل العربي لدى محمد عابد الجابري، فصليّة (حكمت اسلامى) الصادرة عن مركز (معارج) للدراسات والأبحاث اللاهوتيّة، السنة الثانيّة، العدد الثاني، صيف ١٣٨٩هجري شمسي.

(٤٠) ينظر: طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي الغربي، ١٩٩٤، ص٣٧.

(٤١) حميد بارسا نيا، عرفان وسياست، قم، مؤسسة بوستان كتاب (مشنورات المكتب الاعلامي في حوزة قم العلميّة)، ١٣٨٦ هجري شمسي.

(٤٢) علي حرب، مداخلات، مباحث نقديّة حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروه، هشام جعيط، عبدالسلام بن عبدالعالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص٩٥.

(٤٣) ينظر: طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص٣٤.

(٤٤) غلامحسين ابراهيمي ديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام/ قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، طهران، طرح نوع، ١٣٧٧ هجري شمسي.

(٤٥) حميد بارسا نيا، عرفان وسياست، مصدر سابق، ص٣٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٧) السيمرغ طائر ميثولوجي يكثر ذكره في الأساطير الإيرانية الدينية والتاريخية. مسكن السيمرغ على الشجرة التي تقى كل البذور وهى في المحيط الواسع على مقربة من شجرة الخلد. اشتهر أمر هذا الطائر على يد الشاعر الفارسي الشهير فريد الدين العطار في ملحمته الشعرية "منطق الطير" التي اقتبس عنوانها من القرآن الكريم. فقد جعل "السيمرغ" إله للطير، وتصور أن ألوفة مؤلفة من مختلف الطيور تسعى إليه في رحلة طويلة متعبة محفوفة بكثير من المخاطر والشهوات، فلا يصل إلى حضرة أعتابه العلية إلا ثلاثون منهم. (المترجم)

(٤٨) عبدالله جوادي آملي، علم نافع وهويت ساز، درآمدى بر آزاد انديشي ونظريه پردازى دينى، مجموعة محاضرات، جامعة باقر العلوم، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٣هـ. ش، ص١٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٥٠) محسن ميري، اسلاميت فلسفه اسلامي به چيست؟ محاضرة في ١٧ نيسان ٢٠١٤، نقلاً عن:
http://sokhanrani.com/speaks/9-eslamiat-e-falsafe-be-chist-confl.html

(٥١) عبدالرسول عبوديت، آيا فلسفه اسلامى داريم؟ فصليّة (معرفت فلسفي)، السنة الأولى، العدد الأول والثاني، خريف وشتاء١٣٨٢هجرى شمسى. ص٢٩

(٥٢) ايليا بائولوويتش بطروشفسكي، الاسلام في ايران، ترجمة كريم كشاورز، طهران، بيام، ١٣٥٤هجري شمسي، ص٣٣١.

(٥٣) ينظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، طهران، صدرا، ج٢٣،٢٠ ، ١٣٧٨هجري شمسي، ص٣٦ـ٤٢.

(٥٤) ايليا بائولوويتش بطروشفسكي، الاسلام في ايران، مصدر سابق، ص٣٣٣.

(٥٥) كامل الهاشمي، الشيعة والتفكير العقلي والنقدي لدى الجابري، ترجمة عبدالله افقهي، سلسلة (ماه دين)، العددان ٥٨و٥٩، آب وأيلول ١٣٨١هجري شمسي، ٢٠٠٢ م.

(٥٦) المتوفى سنة ١٧٩هـ. (المترجم).

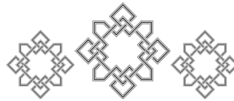
(٥٧) ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٢٨.

(٥٨) المتوفى سنة ١٢٨هـ. (المترجم).

(٥٩) فرقة تنتسب إلى الإسلام. ظهرت في الربع الأول من القرن الهجري الثاني، على يد مؤسسها الجهم بن صفوان الترمذي وهو من الجبرية الخالصة، وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية. (المترجم).

(٦٠) نسبة لأبي شاكر الديصاني، وهو من زعماء الزندقة في عصر الإمام الصادق عليه السلام. (المترجم)

(٦١) ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٢٦.
(٦٢) كامل الهاشمي، الشيعة والتفكير العقلي والنقدي لدى الجابري، مصدر سابق، ص٥٥.
(٦٣) حسن بن علي بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق علي اكبر غفاري، طهران، كتابفروشي اسلامية، ١٣٨٤هجري شمسي.
(٦٤) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج٢٠، مصدر سابق، ص٣٠.
(٦٥) عبدالله جوادي آملي، علم نافع وهويت ساز، درآمدى بر آزاد انديشي ونظريه پردازى دينى، مصدر سابق، ص٢٥.
(٦٦) المصدر نفسه، ص٨٤.
(٦٧) ينظر: جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨، ص١٥.
(٦٨) المصدر نفسه، ص١٥.
(٦٩) المصدر نفسه، ص٢٨.
(٧٠) ميشال فوكو (Michel Foucault) (١٩٢٦ - ١٩٨٤) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين. (المترجم)
(٧١) كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)؛ (١٩٠٨ - ٢٠٠٩)، عالم اجتماع فرنسي. (المترجم)
(٧٢) المصدر نفسه، ص٢٨٧،٢٨٦.
(٧٣) Paul Foulquié (١٨٩٣-١٩٨٣) فيلسوف فرنسي.
(٧٤) المصدر تفسه، ص ٢٧.



Al- Aqeeda

A quarterly magazine that deals
with the doctrine and with modern
and old scholastic theology issues



www.iicss.iq
info@iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية والمعرفية

النجف الأشرف